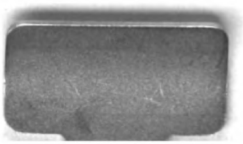
Die christliche Glaubenslehre

Christoph Ernst Luthardt

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Die

christliche Glaubenslehre

gemeinverständlich dargestellt

von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig
Dörffling & Franke
1898.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

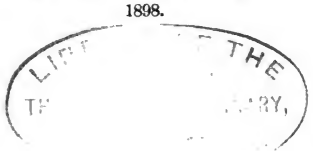
christliche Glaubenslehre

gemeinverständlich dargestellt

von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig
Dörffling & Franke
1898.



Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

RN44
L97c
138871

Dem hochgeborenen

Herrn

Grafen Otto Vitzthum von Eckstädt

dem treuen Bekenner lutherischer Lehre
in Wort und Werk

in aufrichtiger Verehrung
gewidmet.

Digitized by Google

Vorwort.

Etwa vierzig Jahre lang habe ich vom Katheder herab die Glaubenslehre vorgetragen, bis mein körperliches Befinden mir die fernere Ausübung dieser Berufsthätigkeit verbot. Von jeher war mir der Bund zwischen Theologie und Kirche als Ideal, und der Kirche zu dienen als schönste Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie erschienen. So suchte ich, was mir an Zeit und Kraft noch vergönnt war, dieser Aufgabe auch darin zu genügen, daß ich meine „Dogmatik" der Gemeinde unmittelbar zu Dienste stellte. Daraus ist die folgende „gemeinverständliche Darstellung der christlichen Glaubenslehre" erwachsen. Dieser Zweck brachte es mit sich, daß die Darstellung nicht bloß fremdsprachige Gelehrsamkeit, sondern auch streng wissenschaftlichen Ausdruck vermied. Daß die heilige Schrift die Grundlage zu bilden hatte, versteht sich von selbst; nicht minder wird man aber auch begreiflich finden, daß ich auf die kritischen Fragen nicht einging; die Schrift sollte zum Worte kommen, aber so, daß sie sich selbst rechtfertigte. Im Texte schloß ich mich natürlich an Luther an, sei es wörtlich, sei es in sachlicher Wiedergabe; außer wo die Sache selbst ein Zurückgehen auf den Grundtext erforderte. Auf die Geschichte des Dogmas und insonderheit die neueren Verhandlungen habe ich aus naheliegenden Gründen nur im Allgemeinen Rücksicht genommen. Wer sich genauer darüber unterrichten will, kann sich aus meinem „Kompendium der Dogmatik"

Digitized by Google

Belehrung holen. Die Haltung des Buches und die Rücksicht auf die Leser brachte es mit sich, daß ich mich nicht mit Verweisungen auf Früheres oder Späteres begnügte, sondern lieber den Schein der Wiederholung auf mich lud. — Den freundlichen Berathern bei der Arbeit und besonders meinem treuen Korrektor, dem Herrn Oberlehrer Uhlig, spreche ich öffentlich meinen herzlichen Dank aus.

Vor Allem aber danke ich Gott, der mich die Arbeit glücklich zu Ende führen ließ, da ich mehrmals fürchtete, von ihr zurücktreten zu müssen. So möge er denn nun auch zur vollendeten seinen Segen geben und den Eingang in diejenigen Kreise eröffnen, für die sie vor Allem gemeint war und zu dienen vielleicht geeignet sein kann.

Leipzig, am 24. Juni 1898.

D. Luthardt.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung S. 1—92.

I. Von der Theologie S. 1—33.

§ 1. **Der Begriff der Theologie** S. 1—5.
Im vorchristlichen Alterthum S. 1. In der Kirche S. 2—5.

§ 2. **Die Berechtigung der Theologie** S. 5—9.
Existenzrecht der Theologie S. 5. Theologie im Alten Testament S. 6, im Neuen Testament S. 6—7. Nothwendigkeit der Theologie S. 7—9.

§ 3. **Glaube und Wissen** S. 9—17.
In der alexandrinischen Theologie S. 9. In der neueren Zeit S. 10. Vom Gesichtspunkt des Wissens S. 10—12, des Glaubens aus S. 12—15. Die sogen. erkenntnißtheoretische Frage S. 15—16. Gewißheit S. 16.

§ 4. **Theologie und Philosophie. Geschichtlich** S. 17—24.
Ihr nothwendiges Zusammentreffen S. 17. In der alexandrinischen Theologie und im Mittelalter S. 18—20. Luther S. 20, Melanchthon, die alten Dogmatiker S. 21. Die sogen. spekulative Philosophie S. 22. Kant, neuere Zeit (Ritschl) S. 23—24.

§ 5. **Theologie und Philosophie. Sachlich** S. 24—29.
Verschiedenheit beider S. 24—26. Beziehung zwischen beiden S. 26—29.

§ 6. **Die Stellung der Dogmatik innerhalb der Theologie** S. 29—33.
Eintheilung der Theologie S. 29—31. Dogmatik und Ethik S. 31. Name und Begriff der Dogmatik S. 32.

II. Die christliche Religion als der Inhalt der Dogmatik S. 33—68.

A. Von der Religion überhaupt S. 33—47.

§ 7. **Name und Begriff der Religion** S. 33—36.
Die allgemeine Thatsache der Religion S. 33. Name S. 34. Begriff der Religion S. 34—36.

Digitized by Google

§ 8. **Urſprung und Weſen der Religion** S. 36—43.

Religion politiſchen Urſprungs S. 36. Produkt der Naturphänomene S. 37. Illuſion S. 37. Bender, Ritſchl S. 38—40. Anthropologiſcher Urſprung S. 40. Theologiſcher Urſprung S. 41. Weſen der Religion S. 42.

§ 9. **Die pſychologiſche und die geſchichtliche Wirklichkeit der Religion** S. 43—47.

Religion im ſubjektiven Sinne als Wollen oder Thun S. 43, als Wiſſen S. 44, als Gefühl S. 45, als Glaube S. 46. Religion im objektiven Sinne S. 46.

B. Vom Chriſtenthum S. 47—68.

§ 10. **Das Weſen des Chriſtenthums** S. 47—52.

Das Chriſtenthum die abſolute Wahrheit S. 47. Das Chriſtenthum in den drei Stufen ſeiner geſchichtlichen Entwicklung: Juſtin S. 49, Auguſtin S. 49, Luther S. 50. Das Chriſtenthum beruht in der Perſon Jeſu Chriſti S. 51.

§ 11. **Die Wahrheit des Chriſtenthums** S. 52—57.

Religionsgeſchichtlich S. 53. In der inneren Erfahrung des Chriſten S. 55. Als Macht des Einzel- und Geſammtlebens S. 55—56.

§ 12. **Romanismus und Proteſtantismus** S. 57—64.

Definition (Schleiermacher, Möhler, Tweſten, Martenſen) S. 57—58. Weſen des Romanismus S. 59. Kritik deſſelben: Ausſchließlichkeit des Prinzips der äußeren Autorität S. 60, Kritik der Geſchichte S. 60—62, innere Unwahrheit S. 62. Weſen des Proteſtantismus, im allgemeinen Sinne S. 62, im religiöſen Sinne (materiales, formales Prinzip) S. 63—64.

§ 13. **Lutheriſcher und reformirter Proteſtantismus** S. 64—68.

Recht der Unterſcheidung S. 64. Der Unterſchied S. 65. Materialprinzip S. 66. Formalprinzip S. 67. Stellung zur Kirche S. 68.

III. **Die Prinzipien der Dogmatik** S. 69—92.

§ 14. **Das Prinzip der Entwicklung** S. 69—70.

§ 15. **Die heilige Schrift als das Prinzip der Begründung** S. 70—78.

Die Autorität der heiligen Schrift S. 70. Der Grund dieſer Autorität S. 71. Der Umfang der heiligen Schrift (Kanon des A. und N. Teſtaments) S. 73—75. Die Einheit in Verſchiedenheit S. 75. Von Chriſto aus zu verſtehen S. 76. Tradition S. 77.

§ 16. **Die Kirchenlehre und das kirchliche Bekenntniß** S. 79—89.

Die Kirchenlehre S. 79. Das kirchliche Bekenntniß S. 79. Die ökumeniſchen Bekenntniſſe: das apoſtoliſche S. 80—82, das nicäniſche und athanaſianiſche Symbol S. 82. Luther's Auslegung der 3 Artikel S. 83. Die evangeliſchen Bekenntniſſe S. 83—84. Die bleibende Bedeutung der Bekenntniſſe S. 85. „Symbolzwang" S. 86. Das kirchliche Lehrgebäude („Glaubensartikel") S. 87—89.

§ 17. **Das Glaubensbewußtſein** S. 89—91.

§ 18. **Die Gliederung der Dogmatik** S. 92.

Digitized by Google

Die Darstellung der christlichen Glaubenslehre.

Erster Theil.

Die innergöttliche Begründung unserer Gottesgemeinschaft im ewigen Liebesrath des Dreieinigen S. 93—211.

§ 19. **Die Einführung der Lehre von Gott** S. 93—94.

§ 20. **Die allgemein menschliche Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniß** S. 94—97.

Bedeutung und Begriff der Offenbarung S. 94. Selbstbezeugung Gottes im Gottesbewußtsein und Gewissen S. 94—97.

§ 21. **Die sogenannten Gottesbeweise** S. 97—108.

Die Geschichte ihrer Geltung S. 97—99. Der kosmologische Beweis S. 99—101. Der physikotheologische oder teleologische S. 101. Der historisch-teleologische S. 103. Das Zeugniß der Völker S. 104. Der ontologische Beweis S. 105. Das Postulat der praktischen Vernunft (Existenz des Gewissens, Glückseligkeitstrieb in Widerspruch mit dem Sittengesetz) S. 106—108.

§ 22. **Die übernatürliche d. h. heilsgeschichtliche Gottesoffenbarung** S. 108—110.

Die Ungenüge der natürlichen Gottesoffenbarung S. 108. Die Erfordernisse der Heilsoffenbarung S. 109.

§ 23. **Nothwendigkeit und Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung** S. 111—116.

Intellektuelle und ethische Nothwendigkeit S. 111—113. Möglichkeit im Gegensatz zur deistischen und pantheistischen Weltanschauung S. 113—115.

§ 24. **Das Verhältniß zwischen Offenbarung und Vernunft** S. 116—122.

Die Vernunft als Organ des Vernehmens S. 116. Vernunft als Inhalt des Geistes S. 117. Uebereinstimmung und Widerspruch der Vernunft und Offenbarung S. 117—119. Abschluß der Offenbarung in Christo S. 119 (Montanismus S. 120, Romanismus, Rationalismus S. 121). Fortschritt im Christenthum S. 122.

§ 25. **Gott als absolute Persönlichkeit** S. 122—137.

Die Frage der Erkennbarkeit Gottes (Mystik, Pantheismus, Deismus) S. 122—124. Absolute Persönlichkeit S. 125. Der Absolute S. 126. Persönlichkeit S. 127. Natur in Gott S. 128. Absolute Persönlichkeit S. 129. Die Frage des Pantheismus: Wesen und Formen S. 130; Popularisirung S. 132; Wahrheit und Unwahrheit S. 133; ein Widerspruch zur Vernunft S. 134, zum Gewissen S. 135, zum Herzen S. 136. Außerbiblische Geschichte des Gottesbegriffs S. 136.

§ 26. **Der Monotheismus in der Schrift und in der Lehre der Kirche** S. 137—139.

In der Schrift S. 138. In der Kirche S. 139.

§ 27. **Gott als heilige Liebe** S. 139—145.

Gott als der Gute S. 139. Der Heilige S. 141. Die Liebe S. 143.

§ 28. **Die Eigenschaften Gottes** S. 145—151.

Begriff der göttlichen Eigenschaften und ihr Verhältniß zum göttlichen

Digitized by Google

Wesen S. 145. Gewinnung der Eigenschaften S. 146. Der Ewige, Unveränderliche, Unendliche S. 147. Der Allgegenwärtige, Allmächtige, Allwissende, Allweise S. 148—149. Der Heilige, Gerechte, Wahrhaftige, Gütige, Barmherzige S. 150—151.

§ 29. **Der Dreieinige** S. 152—157.

Dies eine spezifisch christliche Gotteserkenntniß S. 152. Im Alten Testament S. 153 ff.: Engel Jehova's S. 154. Weisheit S. 155. Messiasidee S. 156.

§ 30. **Das neutestamentliche Schriftzeugniß von der Dreieinigkeit Gottes** S. 157—175.

Selbstzeugniß Jesu bei den Synoptikern S. 158, bei Johannes S. 158—165. Taufbekenntniß S. 165. Das apostolische Zeugniß von Jesu S. 166—169. Die johanneische Bezeugung S. 169—174. Zusammenstellung der drei Personen S. 174.

§ 31. **Die Kirchenlehre von der Dreieinigkeit** S. 176—185.

Taufbekenntniß S. 176. Monarchianismus S. 176. Der Gedanke des Logos S. 178. Arianismus S. 179. Das nicänische, konstantinopolitanische und athanasianische Glaubensbekenntniß S. 180—184. Einheit und Unterschied S. 184.

§ 32. **Erklärungsversuche** S. 185—192.

Analogien des Naturlebens S. 185, des menschlichen Geisteslebens, der Liebe S. 185—186. Scholastiker S. 186. Reformatoren S. 187. Analogie des Selbstbewußtseins S. 189. Abschließende Betrachtung S. 190—192.

§ 33. **Der ewige Liebesrathschluß Gottes** S. 192—203.

Die Schriftlehre (Wille Gottes, Vorsatz, Zuvorerkennen) S. 193—197. Erwählung S. 197. Für alle S. 198. Angeblicher Partikularismus S. 199—202.

§ 34. **Die Kirchenlehre vom ewigen Rathschluß Gottes** S. 203—211.

Die alte Kirche S. 203. Augustin S. 204. Reformatoren: Zwingli S. 205, Kalvin S. 206, Melanchthon und Luther S. 207—210. Konkordienformel und die alten Dogmatiker S. 210.

Zweiter Theil.

Der Anfang der Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens in der Schöpfung des Menschen und seiner Welt S. 212—272.

§ 35. **Die Lehre von der Schöpfung** S. 212—220.

Der Schriftbericht und seine Meinung S. 212—215. Die kirchliche Lehre: Anfang der Welt, der Zeit S. 215. Schöpfung aus Nichts S. 217. Grund und Zweck der Schöpfung S. 218, um des Menschen willen S. 218. Die religiöse Anschauung von der Welt und der Natur S. 219.

§ 36. **Das Verhältniß Gottes zur geschaffenen Welt** S. 220—227.

Transzendenz und Immanenz S. 220. Erhaltung S. 222. Mitwirkung S. 222. Regierung S. 223—225. Vorsehung S. 225—227.

§ 37. **Die Lehre vom Wunder** S. 227—232.

Begriff des Wunders S. 228. Möglichkeit S. 229. Nothwendigkeit S. 230. Wirklichkeit S. 231.

Digitized by Google

§ 38. **Die Lehre von den Engeln** S. 232—240.
Engel in der Schrift S. 232. Namen S. 234. Wirksamkeit S. 234—237. Unterschiede S. 237. Seraphim und Cherubim S. 238. Engelerscheinungen S. 239.

§ 39. **Die Lehre vom Satan** S. 240—253.
Die Frage der Möglichkeit S. 240—242. Die Schriftlehre: Existenz böser Geister S. 242—245, der Fall Satans S. 245, Dämonen S. 246, Wohnort S. 247, Dienstverhältniß zu Gott S. 247, schließliches Gericht S. 248. Kirchenlehre S. 249—251. Unberechtigte Motive der Ablehnung S. 251—252.

§ 40. **Die Lehre vom Menschen** S. 253—262.
Das schöpfungsmäßige Wesen des Menschen S. 253. Wesensbestand: Leiblichkeit, geistiges Leben S. 255—257. Psychologischer Materialismus S. 257—258. Seele und Geist S. 258. Naturwesen und Persönlichkeit S. 259. Bild Gottes S. 260. Kirchenlehre S 261—262.

§ 41. **Die Einheit des Menschengeschlechts** S. 262—268.
Menschheit S. 262. Wirklichkeit der Einheit S. 264. Fortpflanzung: Präexistentianismus, Kreatianismus, Traduzianismus S. 266—268.

§ 42. **Der Urstand der Menschheit** S. 268—272.
Das entscheidende Interesse S. 268. Der Stand der Harmonie (Paradies) S. 269—272.

Dritter Theil.

Die Verneinung der ursprünglichen Gottesgemeinschaft durch die Sünde S. 273—335.

§ 43. **Der Fall des gottgeschaffenen Menschen** S. 273—280.
Erfahrungsmäßige Thatsache der Sünde S. 273. Möglichkeit des Falles S. 274. Der Sündenfall als Thatsache S. 275. Umdeutung des Schriftberichtes S. 276. Bedeutung des Falles S. 277. Folgen desselben S. 279.

§ 44. **Die Erbsünde** S. 280—291.
Allgemeinheit der Sünde S. 280. Angeboren S. 282. Erbsünde und Erbschuld S. 286. Der Tod die Folge S. 288. Kirchenlehre 289.

§ 45. **Das Wesen der Sünde** S. 291—301.
Das formale Wesen der Sünde S. 291. „Fleisch" S. 293. Das materiale Wesen: Endlichkeit S. 294, Moment der individuellen Entwicklung S. 295, Sinnlichkeit S. 296, Selbstsucht S. 299.

§ 46. **Der Zusammenhang der Sünde und des Todes** S. 301—306.
Herrschaft des Todes S. 301. Leiblicher, geistlicher, ewiger Tod S. 304—305.

§ 47. **Die sittliche Unfreiheit des sündigen Menschen** S. 306—317.
Wahlfreiheit des Willens S. 306. Unfreiheit im Wollen S. 307 und Denken S. 309. Der Mensch schlechthin unvermögend zum Guten S. 310. Schriftlehre S. 311—313. Kirchenlehre: Die griechische Kirche S. 313, die abendländische (Tertullian, Augustin und Pelagius) S. 313—316. Reformation S. 316.

§ 48. **Die relative Sittlichkeit des natürlichen Menschen** S. 317—324.
Natürliche Willensfreiheit (Selbstbeherrschung) S. 318. Gewissen S. 319.

Digitized by Google

Gottesbewußtsein S. 320. Die sittlichen Mächte des äußeren Lebens S. 321. Die Wirkungen für Erkennen und Wollen S. 322.

§ 49. **Die negative Heilsvorbereitung in der Heidenwelt** S. 324–327.

Unterschied der Heilsvorbereitung in der Heidenwelt und in Israel S. 324. Das Erbtheil aus dem Vaterhause S. 325. Völkergeschichte S. 325. Der Beruf Roms S 326.

§ 50. **Die positive Heilsvorbereitung in Israel** S. 327—335.

Beruf Israels S. 328. Abraham's Geschlecht S. 328. Die nationalen Ordnungen und Gesetze S. 329. Geschichte Israels S. 330. Messias S. 331. Nothwendigkeit und Bedeutung der alttestamentlichen Schrift S. 332. Ihre Wirklichkeit S. 333. Ihr Zweck S. 334.

Vierter Theil.

Die Verwirklichung der Heilsgemeinschaft in der Person des Gottmenschen S. 336—426.

§ 51. **Das Problem** S. 336–337.

§ 52. **Die Menschheit Jesu** S. 338–350.

Die geschichtliche Wirklichkeit in der Gleichheit mit uns S. 338. Menschensohn S. 340. Davidssohn S. 341. Der heilige Mensch S. 342. Jungfrausohn S. 345. Maria S. 348.

§ 53. **Jesu Gottheit** S. 350—356.

Der Gottmensch nothwendig S. 351, nicht von einer Idee aus S. 351, nach der Schrift von der Thatsache der Sünde aus S. 352, der Sohn selbst im Menschen Jesus S. 354. Göttliche Natur S. 354. Das innergöttliche Verhältniß zum Vater S. 355. Jesu Verhältniß zur Welt S. 355.

§ 54. **Die Menschwerdung** S. 356—363.

Annahme menschlicher Natur S. 356. Einigung der beiden Seiten S. 359. Die dogmengeschichtliche Entwicklung S. 359. Das Leben des Gottmenschen S. 363.

§ 55. **Der Stand der Entäußerung** S. 364—369.

Schriftlehre S. 364. Kirchenlehre S. 365. Die neueren Verhandlungen über die Person Christi S. 367.

§ 56. **Das Werk des gottmenschlichen Mittlers** S. 369—377.

Die Nothwendigkeit des Mittleramts S. 369. Der Eintritt in das Amt mit der Taufe S. 370. Die Versuchung S. 372. Das dreifache Amt S. 376.

§ 57. **Das prophetische Amt des Heilsmittlers** S. 377—381.

Die Nothwendigkeit S. 377. Quelle und Inhalt des Zeugnisses Jesu S. 377. Die Bedeutung seiner Verkündigung S. 378. Gesetz und Evangelium S. 379. Verhältniß zu den alttestamentlichen Propheten und zur außerisraelitischen Wahrheitserkenntniß S. 380. Jesu Thun als Prophet S. 381.

Das Berufsleiden des gottmenschlichen Mittlers als die Ausrichtung seines hohenpriesterlichen Amtes S. 382—408.

§ 58. **Christi Leiden als That Gottes** S. 382—392.

Der Leidensausgang des Berufslebens Christi S. 382. Leiden von Seiten

Digitized by Google

der Menschen und Satans S. 383. Erfahrung des Zornes Gottes S. 385. Die Stellvertretung S. 386. Die Gottverlassenheit S. 386. Das Strafleiden Jesu S. 389. Die That der heiligen Liebe Gottes S. 391.

§ 59. **Christi Leiden als seine eigene That** S. 392—400.

Die Freiwilligkeit des Leidens nach der Schrift S. 392—394. Die Einheit des „thuenden und leidenden Gehorsams" Christi S. 394. Christi Gerechtigkeit S. 395, unsere Gerechtigkeit S. 396. Das abschließende Opfer S. 397—400.

§ 60. **Die Wirkung des Gehorsamsleidens Christi** S. 401—408.

Die mittlerische Bedeutung S. 401. Erlöser S. 402. Genugthuung S. 402. Versöhnung S. 403. Thatbestand der Versöhnung S. 405. Erlösung von Sünde, Tod und Teufel S. 406—408.

Das königliche Amt Christi S. 408—426.

§ 61. **Der Todeszustand Jesu** S. 408—412.

Der gewöhnlich menschliche und besondere Todeszustand Jesu S. 409. Die thatsächliche Wirkung des Todes Christi S. 410. Hinabgefahren zur Hölle S. 411.

§ 62. **Die Auferstehung Jesu Christi** S. 412—421.

Die Thatsache und die moderne Kritik S. 412—415. Die innere Nothwendigkeit der Auferstehung S. 415. Verklärt auferstanden S. 416. Aufgefahren gen Himmel S. 418. Sitzend zur Rechten Gottes S. 420.

§ 63. **Die doppelseitige Bethätigung des Erhöhten in der Vertretung bei Gott und in seinem Reiche** S. 422—426.

Vertretung bei Gott S. 422. Reich Christi S. 423.

Fünfter Theil.

Die Aneignung der in Christo Jesu wiederhergestellten Gottesgemeinschaft S. 427—488.

§ 64. **Die Ordnung des Stoffes** S. 427—428.

Die persönliche Heilsaneignung S. 428—488.

§ 65. **Das Gnadenwerk des heiligen Geistes** S. 428—431.

Die Gnadenthat Gottes S. 428. Der heilige Geist S. 429.

§ 66. **Die Berufung** S. 431—439.

Der Anfang des Christenstandes S. 431. Mittel der Berufung S. 432. Durch das Wort S. 433. Erleuchtung S. 435. Wirkung auf den Willen in Wiedergeburt, „Erweckung" S. 437.

§ 67. **Die Bekehrung** S. 439—443.

Nothwendigkeit der Bekehrung S. 439, für jeden S. 440. Werk und That Gottes und nur dadurch des Menschen S. 441.

§ 68. **Die Buße** S. 443—448.

Der Sprachgebrauch S. 443. Wesen und Momente der Buße S. 444. Buße und Glaube S. 446. Die Predigt des Gesetzes zur Bewirkung der Buße S. 447.

Digitized by Google

§ 69. **Der Glaube** S. 448—458.

Die Vollendung der Bekehrung im Glauben S. 448. Das formale Wesen des Glaubens S. 450. Die Momente des Glaubens S. 451: Wissen S. 452, Anerkennung S. 452, Vertrauen S. 453, Gewißheit S. 455. Schriftlehre S. 455. Kirchenlehre S. 457.

§ 70. **Die Rechtfertigung** S. 458—475.

Glaube und Rechtfertigung S. 458. Wesen der Rechtfertigung S. 459. Inhalt und Momente der Rechtfertigung: Vergebung der Sünde und Gotteskindschaft S. 460—462. Gottes Gnade der Grund S. 462. Glaube das Mittel der Aneignung S. 463. Bewußtsein der Rechtfertigung S. 464. Die Schrift S. 466—471 (Paulus und Jakobus S. 470—471). Kirchenlehre S. 471—475.

§ 71. **Die Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo** S. 475—481.

Das Prinzip der neuen Lebensgemeinschaft der heilige Geist S. 475. Ihr Anfang die Wiedergeburt S. 476. Wiedergeburt und Rechtfertigung S. 477. Liebesgemeinschaft S. 478. Ihr Ziel S. 480.

§ 72. **Die Heiligung als die Bethätigung der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo** S. 481—488.

Verhältniß der Heiligung zur Rechtfertigung und Wiedergeburt S. 481. Ihr doppelseitiges Wesen S. 482, ihre doppelseitige Form S. 483. Harmonie der beiden Seiten S. 484. Die guten Werke S. 485. Lohn S. 485. Gericht der Untreue S. 486. Ziel der Heiligung S. 487.

Sechster Theil.

Die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft in der Kirche Jesu Christi S. 489—607.

§ 73. **Die Gründung der Kirche** S. 489—496.

Die Vorbereitung S. 489. Die Stiftung durch die Geistesausgießung an Pfingsten S. 492. Der geschichtliche Boden der ersten Kirche S. 494.

§ 74. **Das Wesen der Kirche** S. 496—508.

Die Kirche ein Werk Christi und seines Geistes S. 496. Kirche im geistlichen Sinne unsichtbar oder sichtbar? S. 497. Gnadenmittel S. 498. Amt der Gnadenmittel S. 499. Die empirische Kirche S. 500. Sammlung der Berufenen S. 500. Organisirung ihres äußeren Lebens in Lehre, Kultus und Verfassung S. 502. Die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Kirche S. 505. Kirche des Papstes S. 506. Die Reformatoren S. 507.

§ 75. **Die Eigenschaften der Kirche** S. 508—522.

Die Eigenschaften der wesentlichen Kirche S. 509. Einheit S. 510. Bekenntnißverschiedenheit S. 511. Heiligkeit S. 512. Apostolicität S. 514. Katholicität S. 516. Die streitende und triumphirende Kirche S. 518. Die Charismen S. 520.

§ 76. **Die Ausrüstung der Kirche für ihren Beruf auf Erden** S. 522–523.

§ 77. **Die Lehre von der heiligen Schrift** S. 523—528.

Wesen und Bedeutung der heiligen Schrift S. 523. Die alttestamentliche Schrift S. 525. Sammlung der alttestamentlichen Schriften S. 527. Das Neue Testament S. 528.

Digitized by Google

§ 78. **Vom göttlichen Ursprung oder der Inspiration der heiligen Schrift** S. 528—551.

„Inspiration" S. 528. Auffassung der alten Kirche und Luther's S. 529. Chemnitz S. 530. Joh. Gerhard und die alten Dogmatiker S. 531—534. Die thatsächliche Beschaffenheit des Textes der heiligen Schrift S. 534—537. Die Personalinspiration S. 537. Die Menschen im Dienste der Absicht Gottes S. 540. Das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen S. 543. Das einheitliche Wort Gottes S. 547. Der Dienst des Wortes Gottes an uns S. 549.

Die kirchlichen Gnadenmittel S. 551—607.

§ 79. **Das Wort der Verkündigung** S. 551—556.

Die Gnadenmittel im Dienste Jesu S. 551. Das Wort der Verkündigung S. 552. Gesetz und Evangelium S. 552. Wirkung beider S. 553. Verhältniß der kirchlichen Verkündigung zum Schriftwort S. 555.

Die Sakramente S. 556—604.

§ 80. **Das Sakrament der Taufe** S. 556—566.

Einsetzung durch Christus S. 556. Vorbereitung in Israel S. 558. Die äußere Form S. 559. Das Bekenntniß zum Dreieinigen S. 560. Wesen und Bedeutung der Taufe S. 560. Gemeinschaft des Todes und des neuen Lebens Christi S. 561. Das Verhältniß des inneren und des äußeren Vorgangs zu einander S. 562. Kirchenlehre S. 563—565. Die Entsagung in der Taufe S. 565.

§ 81. **Die Kindertaufe** S. 566—572.

Der Schriftgrund S. 566. Die Kindertaufe in der Sammlung der Völker S. 567. Ihr anerkannter Gebrauch in der Kirche S. 569. Die innere Berechtigung S. 569. „Kinderglaube" S. 570. Nothtaufe S. 571.

§ 82. **Das Sakrament des heiligen Abendmahls. Die Schriftlehre vom heiligen Abendmahl** S. 572—579.

Der Unterschied des Abendmahls von der Taufe S. 572. Die seltene Erwähnung des Abendmahls im Neuen Testament S. 573. Die moderne Kritik S. 575. Die Evangelien und 1. Korintherbrief S. 576. Die Zeit der Abendmahlseinsetzung S. 577.

§ 83. **Die Einsetzungsworte Jesu** S. 579—584.

Bei Matthäus, Markus und Lukas S. 579. Ihr Verständniß S. 580. 1. Korintherbrief S. 584.

§ 84. **Die Lehre vom heiligen Abendmahl in der Kirche** S. 584—591.

Das Abendmahl als Sakrament S. 585. Die Lehre vom Opfer S. 587. Die Reformation und die spätere Zeit S. 587—590. Das Ergebniß S. 590.

§ 85. **Die einzelnen Akte der Abendmahlshandlung** S. 591—595.

Die Elemente und ihre Weihung S. 591. Die Austheilung S. 592. Der Empfang S. 593. Abschließende Betrachtung S. 594.

§ 86. **Die Sakramente** S. 595—604.

Begriff und Zahl der Sakramente S. 595—598. Sakrament und Wort S. 598. Die Sakramente der römischen Kirche: Ehe S. 599, Priesterweihe S. 599, letzte Oelung S. 600, Buße S. 601, Konfirmation S. 602.

Digitized by Google

§ 87. **Die Lehre vom kirchlichen Amte** S. 605—607.
Amt der Gnadenmittel S. 605. Amtsübertragung S. 606. „Prieſterweihe“ S. 607.

Siebenter Theil.

Von der Vollendung der Gottesgemeinſchaft S. 608—633.

§ 88. **Von den letzten Dingen** S. 608—609.

§ 89. **Die Vollendung des Einzelnen** S. 609—619.
Der Tod als das Ende des irdiſchen Lebens S. 609. Was iſt der Tod? S. 610. Das Fortleben nach dem Tode (Beweiſe für die Unſterblichkeit) S. 611. Zuſtand nach dem Tode S. 613. Schriftlehre: Altes Teſtament S. 614, Neues Teſtament S. 615. „Fegefeuer“ S. 616. Auferſtehung und Verklärung des Leibes S. 617.

§ 90. **Die Zukunft der Kirche** S. 619—626.
Die Völkermiſſion S. 619. Iſrael und die Heiden S. 621. Antichriſt und Antichriſtenthum S. 621. Die Wiederkunft Chriſti S. 623. Das ſogen. „tauſendjährige Reich“ S. 625.

§ 91. **Die Vollendung der Welt** S. 626—633.
Das jüngſte Gericht S. 627. Die allgemeine Auferſtehung S. 628. „Dies irae“ S. 628. Verdammniß S. 630. Menſchheit Gottes S. 632. Seligkeit und Herrlichkeit S. 632.

Digitized by Google

Einleitung.

Die christliche Glaubenslehre bildet denjenigen Theil der Theologie, welcher den christlichen Glauben wissenschaftlich, oder genauer bezeichnet: systematisch, d. h. als ein einheitliches, in sich gegliedertes Ganzes darzustellen hat. Die Einleitung derselben wird daher von der Theologie überhaupt, von der Religion und dem Christenthum, und von der wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Glaubenslehre zu handeln haben.

I. Von der Theologie.

§ 1. Der Begriff der Theologie.

1. Dem Wortlaut nach ist Theologie die Lehre von Gott und den göttlichen Dingen. Sie setzt voraus, daß Gott dem Menschen kund, also offenbar sei. Sie bemißt sich also nach dem Maß der Offenbarung, sei es der wirklichen, sei es der vermeintlichen. Uns Christen ist die christliche Offenbarung die Offenbarung schlechthin, also auch nur die Theologie des Christenthums Theologie im eigentlichen Sinn. Zwar redete auch das vorchristliche Alterthum von Theologie und Theologen, aber entsprechend dem Charakter seiner Religion verstand man unter Theologie entweder den Kreis von mythologischen Vorstellungen, wie wir sie etwa bei Dichtern wie Homer u. s. w. finden, oder die Lehre von den Kultushandlungen, wie sie Sache der staatlichen Anordnungen waren; oder auch die Fragen über die Entstehung oder die Natur der Götter, über ihre Existenz oder Nichtexistenz, wie sie den Gegenstand philosophischer Untersuchungen bildeten. Wenn wir aber von einer Theologie heidnischer Religionen sprechen, wie z. B. der Philolog Nägelsbach eine „homerische“ und „nachhomerische Theologie“ schrieb, worin er so-

Digitized by Google

wohl den betreffenden religiösen als auch den mit den religiösen Vorstellungen zusammenhängenden sittlichen Stoff zusammenfassend behandelte, so geschieht das, indem wir auf jenes heidnische Gebiet den christlichen Sprachgebrauch übertragen. Denn Theologie im eigentlichen Sinn gibt es erst auf dem Boden der positiven Offenbarung, daher wohl auch unter dem Alten Testamente, aber zu ihrer vollen Entfaltung gelangt sie erst im Christenthum. Denn nur hier ist eine Kundgebung Gottes, welche mit ihrem Wort sich an den denkenden und wollenden Menschen wendet und ein persönliches Verhältniß zwischen ihm und Gott zur Folge hat.

2. Die Geschichte des Wortes in der Kirche. Allerdings ist der Sprachgebrauch des Wortes Theologie in der Kirche ein wechselnder, ein engerer oder weiterer, gewesen. Da Gott in Christo offenbar geworden ist, so hat man das Wort etwa speziell auf die Lehre von der Trinität oder von der Gottheit des Sohnes (des Logos) bezogen, wie denn z. B. das letzte Buch des Neuen Testaments „Offenbarung Johannis des Theologen" genannt wird, weil in ihr (vgl. z. B. Kap. 5) die Gottheit Jesu Christi besonders hervorgehoben ist. Aber im weiteren Verlauf, besonders seit dem Mittelalter (speziell seit Abälard) ist das Wort im Sinn der christlichen Religionswissenschaft überhaupt verstanden worden. Was also im vorchristlichen Alterthum auseinanderfällt in die Thätigkeit der mythologisirenden Phantasie oder in die Zeremonien des äußeren Kultus auf der einen und in philosophische Untersuchungen auf der anderen Seite, das findet hier seine höhere Wahrheit und Einheit im Wort der Offenbarung, dessen ewige und in die Geschichte hereingetretenen Gottesgedanken zum Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntniß werden, soweit wir im gegenwärtigen Stand des irdischen Lebens und unserer Wanderschaft zur himmlischen Heimat dieselben nachzudenken im Stande sind.

Ihrer praktischen Abzweckung auf das Heil des Menschen entsprechend hat die Reformation die Theologie von den scholastischen Fragen und Untersuchungen der mittelalterlichen Theologie seit der ersten evangelischen Glaubenslehre (den Loci Melanchthon's 1521) auf das eigentliche Gebiet der Heilsfrage zurückgeführt und sie sowohl für eine persönliche Sache (den sog. „Habitus") des Theologen als auch für eine Wissenschaft vom Wege des Heils erklärt. Und allerdings soll die Theologie dem Theologen eine innerste persönliche Angelegenheit sein, die ihre Wirkung auch in seinem ganzen Habitus

Digitized by Google

offenbart, und soll das entsprechende Wissen nicht ein uninteressirtes oder für ihn Gegenstand eines bloß theoretischen Interesses sein; auch soll es nicht bloß mit historischen oder sprachlichen und ähnlichen Untersuchungen zu thun haben; sondern es soll Alles in Beziehung zum Heil und seiner Offenbarung in Christo stehn; und die eigentliche Heilslehre muß immer den Mittelpunkt der Theologie bilden.

Es war daher eine Abbeugung von der reformatorischen Linie, wenn die Uebergangszeit der Aufklärung in der Theologie mehr nur eine Summe von religiösen Vorstellungen und Lehrsätzen sah, die ihre Rechtfertigung entweder — wie im Rationalismus — in der sogen. Vernunft oder — wie im Supranaturalismus — in den einzelnen Aussagen der Schrift fanden, so daß jenes einheitliche Band der reformatorischen Beziehung auf das Heil fehlte. Es war nur natürlich, wenn die folgende philosophische Periode, besonders die Hegel'sche Schule, statt jener mehr oder minder zufälligen Einzelheiten ein wirkliches objektives, in sich begründetes Wissen forderte, das auf dem Wege des philosophischen Denkens sich vollziehen sollte. Aber es war eine Täuschung, in dem kühnen Bau der spekulativen Vernunft der Hegel'schen Philosophie die Wahrheit und wissenschaftliche Rechtfertigung der Religion zu sehen. Denn beide, Philosophie und Religion, liegen auf ganz verschiedenen Gebieten. Die Philosophie hat es mit Ideen, die Religion hat es zu allen Zeiten zu unterst mit Thatsachen — sei es mit erdichteten oder mit wirklichen — zu thun. Und die Realität der Thatsache sträubt sich immer dagegen, in bloße Ideen aufgelöst zu werden. Lieber verzichtet sie auf den Ruhm der „Wissenschaft", wenn es sein muß, um ihre Selbständigkeit als Religion zu wahren. Es war daher folgerichtig, daß die unerbittliche Logik, vor allem eines Dav. Strauß (in seiner sogen. Glaubenslehre 1840), den schönen Traum von der Versöhnung zwischen jener Philosophie und der christlichen Religion zerstörte. Man hatte schon gemeint, den Anbruch des verheißenen tausendjährigen Reiches in dem allgemeinen Frieden begrüßen zu können. Aber die Theologie hat ihre Heimat wo anders zu suchen als in der Philosophie.

Bekanntlich war es Schleiermacher, welcher der Theologie ihre religiöse Wurzel im Gefühl, ihre Zweckbestimmung aber in der Kirche und deren Leitung anwies, um damit ihre Selbständigkeit und Einheit zu sichern. Denn an sich zwar — führte er aus — gehören die verschiedenen Kenntnisse und Kunstregeln, welche den Inhalt der Theo-

Digitized by Google

logie ausmachen, wie Exegese, Kirchengeschichte u. s. w. anderen Wissenschaften wie Philologie, Historie u. s. w. an; aber durch ihre Beziehung auf die Kirche und ihre Leitung werden sie zu theologischen, so daß sie also hierin ihre Besonderheit und ihre Einheit haben. — Aber sollte die Theologie nur von Entlehnungen leben und nicht in sich selbst und in ihrem eigenthümlichen Inhalt ihre Selbständigkeit tragen. Denn das macht doch die Theologie zur Theologie, daß sie Wissenschaft von der Religion, genauer geredet vom Christenthum ist. Aber in jener Betonung und Vorderstellung der Kirche und der durchgängigen Beziehung alles Einzelnen auf sie hatte Schleiermacher allerdings den entscheidenden Punkt bezeichnet, der für die Folgezeit maßgebend wurde. Denn nach langer Geringschätzung war die Kirche im Bewußtsein der religiös erneuten Zeit wieder zur Geltung gekommen. Hatten am Anfang unseres Jahrhunderts bis in die dreißiger und vierziger Jahre herab die Gemüther unter der Herrschaft des spekulativen Gedankens gestanden, so machte sich doch in den Realitäten der großen geschichtlichen Ereignisse unseres Volkslebens die Bedeutung der realen Macht der Kirche geltend. Und hatte vorher die Religion nur etwa im inneren Gemüthsleben des Einzelnen ihre Stätte aufgeschlagen, so drängte sich dem mächtiger werdenden Zug nach Gemeinschaft, wie er die Entwickelung des modernen Geistes auszeichnet, auch die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft, d. h. der Kirche unabweisbar auf. Ja man kann vielleicht sagen, die Herrschaft der philosophischen Ideen und Interessen, wie sie die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts charakterisirt, wurde abgelöst durch das Gewicht des kirchlichen Interesses, wie es sich in verschiedener Gestalt im weiteren Verlauf unseres Jahrhunderts geltend macht. So finden wir denn auch in der Begriffsbestimmung der Theologie die Kirche und ihre Bedeutung in einer Weise betont, wie sie die frühere Zeit nicht kannte. Und zwar nicht bloß etwa auf dem Boden der römischen Theologie ist das der Fall, wo z. B. Möhler, der Begründer der neueren wissenschaftlichen Theologie, durch Schleiermacher angeregt, die Idee der Kirche in den Mittelpunkt gestellt hatte, sondern auch auf dem Boden der evangelischen Theologie, und nicht bloß von Lutheranern wie Harleß und Kahnis wird die Theologie etwa als „das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche" definirt, sondern auch z. B. bei Ritschl ist die Betonung der Gemeinde für das Bewußtsein des Einzelnen maßgebend. Und wir werden uns das gesagt sein lassen

Digitized by Google

müssen. Denn zwar an sich ist die Theologie eine Wissenschaft wie andere, und wird ebenso wie diese durch ihren eigenthümlichen Inhalt, nämlich das Christenthum, bestimmt, ähnlich wie z. B. die Jurisprudenz die Wissenschaft vom Recht ist, oder die Naturwissenschaft eben die Wissenschaft von der Natur u. s. w. Aber die Theologie ist nicht eine bloß historische oder referirende Wissenschaft, wie etwa ein Philosoph das platonische System oder die buddhistische Lehre darstellen kann ohne eigene persönliche Betheiligung. Der Theologe, wenn er wirklich ist, was er sein soll, steht seinem Gegenstand nicht interesselos gegenüber, sondern das Christenthum, das er behandelt, ist sein eigenster persönlicher Besitz, denn die Voraussetzung des Theologen ist der Christ. Christen aber sind wir nur als Glieder der christlichen Gemeinschaft, d. h. der Kirche, nicht abgesehen davon. Wir werden also die Theologie bezeichnen müssen als die kirchliche Wissenschaft vom Christenthum.

§ 2. Die Berechtigung der Theologie.

1. Hat die Theologie ein Recht der Existenz, hat sie ein Recht auf den Namen der Wissenschaft? Oder konkret geredet: hat die theologische Fakultät ein Recht, in der Reihe der übrigen Fakultäten unserer Universitäten zu stehen? Ist sie nicht, wie es z. B. an den italienischen Universitäten der Fall ist, von denselben auszuschließen und etwa nach dem Ideal des Tridentinum an kirchliche Seminarien zu verweisen, die dann zusehen mögen, wie sie sich mit der Welt der Wissenschaft auseinandersetzen? Die Spannung, die in neuerer Zeit mehrfach zwischen der theologischen Wissenschaft und ihren Vertretern auf der einen, und der Kirche selbst, ihren Aufgaben und den Bedürfnissen des praktischen Amtes auf der anderen Seite eingetreten ist, mag solche Gedanken wohl nahe legen. Aber wir werden immer sagen müssen: möge die römische Kirche ihre theologischen Bildungsanstalten gegen den übrigen wissenschaftlichen Betrieb abschließen — wir Evangelischen, seit wir Melanchthon zu den geistigen Vätern unserer Kirche zählen, werden immer die lebendige Berührung mit der Luft des übrigen geistigen Lebens fordern und suchen müssen. Denn das Christenthum, welches den Gegenstand der theologischen Arbeit bildet, ist von vornherein in der Fülle der Zeiten mit der Bestimmung in die Welt hereingetreten, im Mittelpunkt ihres geistigen Lebens zu

Digitized by Google

stehen und der Welt des Geistes das lösende Wort der Wahrheit zu bringen.

2. Und so ist es auch geschichtlich stets gewesen.

Schon an die Offenbarung des Alten Testaments hatte sich in Israel eine jüdische Theologie angeschlossen, welche die Fülle der Gedanken Gottes, die dort kund geworden waren, geistig anzueignen und zu verarbeiten suchte. Die israelitische Tradition hat Esra, den Schriftgelehrten, als den Anfänger dieser jüdischen Theologie bezeichnet. Zwar ist die Theologie, die sich dort an jenen Namen knüpfte, zur pharisäischen Gesetzeslehre geworden, gegen welche Christus, wie uns die Evangelien zeigen, einen Kampf bis zum Tode führte. Andererseits hat die jüdische Theologie der alexandrinischen Schule in jene Religionsphilosophie — besonders eines Philo — sich verloren, welche mit dem Raub hellenischer Philosophie das Alte Testament auszuschmücken suchte. Dagegen wiederum haben einzelne esoterische Kreise in phantastischen Zukunftshoffnungen und wunderlichen Spekulationen über Gott und göttliche Dinge wilde Schößlinge getrieben. Immerhin sehen wir hier im Anschluß an die alttestamentliche Offenbarung eine jüdische Theologie, die dann vor Allem in ihrem größten Schüler Paulus ihre höhere Wahrheit im Christenthum fand.

3. Die Anfänge einer christlichen Theologie aber haben wir im Neuen Testamente selbst. Christus selbst zwar ist nicht Theologe, sondern als die persönliche Offenbarung Gottes Quell und Gegenstand aller christlichen Theologie; aber doch auch als „der Prophet", in welchen alle alttestamentliche Prophetie mündet, „der Lehrer" (Ev. Joh. 11, 28), in dessen Schule während seines Wandels auf Erden die Fischer und Zöllner Galiläas zu Theologen des Himmelreichs wurden, von denen wir noch täglich lernen.

Der Theologe aller Theologen aber, Paulus, hat seine jüdische Theologie in den Schmelztiegel seiner Lebenserneuerung geworfen, um sie hier zur christlichen werden zu lassen, durch die er der große Lehrer der Völkerwelt geworden ist; und so hat er auch, besonders in seinen sogen. Pastoralbriefen, immer wieder von den Hirten der Gemeinden gefordert, daß sie Lehrer und Lehrbegabte sein müßten, um gegenüber aller Lehrverderbniß und allem eitlen Geschwätz reine und gesunde Lehre zu führen und im Stande zu sein, sie den Gegnern gegenüber zu vertreten (vgl. 1 Tim. 1, 3ff.; 3, 2; 4, 1 ff.; 2 Tim.

Digitized by Google

1, 11 ff.; 2, 14 ff.; 3, 7 ff.; 4, 3 ff.; Tit. 1, 9 ff.; 3, 8 ff.). Aehnlich hat auch Johannes, der letzte der Apostel, welcher schon die Anfänge der gnostischen Verirrungen erlebte, die Lehre betont (2 Joh. 9. 10). Und so hat auch die nachapostolische Kirche, zumal seitdem auch der wissenschaftliche Geist der hellenischen Welt in der Kirche eine Heimat fand, stets die Lehre gepflegt und ihr das eigenthümliche Gepräge zuerst des griechischen, dann des abendländischen Geistes aufgedrückt. Hier wurde jener Bund des Christenthums mit der antiken Kultur geschlossen, der zuerst in der mittelalterlichen und römischen Theologie zur Darstellung kam, bis die protestantische Theologie dem Christenthum zu einer neuen Stufe der Erkenntniß verhalf, welche auch die Elemente der neuen Zeit in sich aufnahm. In allem Wechsel ihrer Ausgestaltung aber ist es immer eine reiche Geschichte, welche die Theologie durchmachte, und von welcher befruchtende Ströme auf die übrigen Gebiete der wissenschaftlichen Arbeit sich ergossen. Und wenn die Theologie auch in der neuen Zeit nicht mehr wie sonst die herrschende Stellung im Reich der Wissenschaften einnimmt, sondern die Selbständigkeit der anderen neidlos anzuerkennen gelernt hat, so steht sie doch, zumal die protestantische, in der mannigfaltigsten Wechselwirkung mit dem gesammten übrigen Geistesleben der Nationen.

4. Eine solche Thatsache kann nicht ein Erzeugniß des Zufalls, sondern muß eine innere Nothwendigkeit sein. Die Nothwendigkeit der Theologie ist eine doppelte: eine persönliche und eine praktische. Es ist für jeden denkenden Christen ein geistiges Bedürfniß, seinen persönlichen Christenglauben sich auch gedankenmäßig zu vermitteln und mit seinem übrigen Denken in Einklang zu setzen. Mehr oder minder wird ein jeder Christ sich seine theologischen Gedanken machen; sie mögen vielleicht wenig Zusammenhang mit einander haben und wenig systematischen Charakter an sich tragen, aber irgendwie werden sie überall sich bilden. Und nicht leicht findet erfahrungsgemäß eine andere Wissenschaft in weiten Kreisen soviel Interesse und Empfänglichkeit als die theologische. Es sind auch nicht bloß etwa die Kreise der sogen. Gebildeten oder vollends die der Gelehrten, auf welche sich jenes theologische Interesse beschränkt, wir finden auch bei geringen und einfachen Leuten oft in überraschendem Maße Kenntniß und Verständniß theologischer Gegenstände. Sind es vielleicht auch zuweilen etwas wunderliche Gedanken, in welche sich die geistige Beschäftigung mit theologischen Fragen und Problemen kleidet, so ist

Digitized by Google

es doch immer irgendwie ein theologisches Interesse, das sich darin äußert. Auch werden wir nicht sagen dürfen, wie man es etwa nach der Schablone der Hegel'schen Logik darstellte daß es der Zweifel sei, welcher jenes Bedürfniß erzeuge, um durch die denkende Rechenschaft, welche der Geist sich gibt, über sich selbst hinauszukommen und die versöhnende Einheit des Gedankens zu gewinnen. Gewiß ist der Zweifel vielfach die Veranlassung, aber nicht allein. Vielmehr es ist das selbsteigene Bedürfniß des Geistes, welches zur Theologie, wenn auch vielleicht in Gestalt aphoristischer und zufälliger Gedanken führt.

Die Theologie ist aber nicht bloß ein persönliches Bedürfniß des denkenden Geistes des Christen, sie ist auch ein praktisches Bedürfniß der Kirche. Denn wenn die Kirche die große Lehrerin der Völker sein soll, so muß sie die Sache, die sie zu lehren und zu vertreten hat, nicht bloß aphoristisch, sondern im Zusammenhang des Einzelnen besitzen und zur Verfügung haben, um die Lehre richtig theilen und die entgegenstehenden Irrthümer abwehren zu können. Denn die Irrthümer der Sekten entstehen, wie die Erfahrung lehrt, in der Regel dadurch, daß Einzelnes aus dem Zusammenhang gerissen, dadurch in ein falsches Licht gestellt wird und so als eine besondere Wahrheit und Weisheit erscheint. Nur wer das Ganze überschaut, wird auch über das Einzelne richtig urtheilen. Von da aus werden wir auch dem Einwand begegnen, ob denn zur richtigen Seelenführung auch die Kenntniß alles des einzelnen geschichtlichen und anderen Stoffes nöthig sei, welches in der Theologie und in den Anforderungen an die jungen Theologen eine so große Rolle spiele. Die Wissenschaft, sagt man wohl, mache leicht nur unpraktisch, und um erwecklich und erbaulich zu predigen, sei im Grunde wenig Gelehrsamkeit nöthig. Je weniger man sich mit diesem Ballast schleppe, um so freier bewege man sich: man könne dann um so mehr nach dem Verständniß des gemeinen Volkes reden, ungehemmt durch die mühsam erlernte steife Buchsprache. Und so hat man denn auch in unserer Zeit der Schnellpresse die theologische Vorbereitung in freien Vorbereitungsanstalten etwa auf Wochen oder Monate zu beschränken unternommen, um durch so geschulte „Laienprediger" um so drastischer und eindringlicher auf die Volkskreise zu wirken. Gewiß, jene gelehrten Kenntnisse alle, welche in der gewöhnlichen Schulung von den Theologen gefordert werden, sind für die Predigt oder

Digitized by Google

die Seelsorge nicht unmittelbar nöthig; sie bilden nicht den Gegenstand, wohl aber bilden sie die Voraussetzung der pastoralen Wirksamkeit, die nöthig ist, um nicht auf irrige Bahnen zu gerathen, welche von der Kirche längst erkannt und abgewiesen sind. Auch werden jene sogen. Laienprediger mit ihren paar Gedanken sich bald erschöpft haben und durch ihre stete Wiederholung derselben Reden langweilig werden, wie das ja auch „studirten" Predigern widerfahren mag, wenn sie nicht in fortgesetztem Studium für geistige Nahrung sorgen. Es will das Einzelne und Einzelnste immer aus einem allgemeineren Hintergrunde heraus hervorgeholt und vorgetragen werden. Allerdings wenn das theologische Wissen nur äußerlich angenommen und nicht zum innersten persönlichen Eigenthum geworden ist, dann kann es leicht mehr Hinderung als Hülfe für die praktische Wirksamkeit sein. Man muß nicht ein Knecht des Angelernten, sondern ein freier Sohn sein, der über die Schätze des Hauses frei verfügt und Altes und Neues aus denselben hervorzuholen im Stande ist. In diesem Sinn werden wir sagen dürfen: je wissenschaftlicher die Theologie ist, um so praktischer wird sie sein.

Aber ist wissenschaftliche Theologie, d. h. Religionswissenschaft oder Glaubenswissenschaft überhaupt möglich? Vertragen sich Glaube und Wissen miteinander?

§ 3. Glaube und Wissen.

Wenn Religion Sache des Glaubens, Religionswissenschaft also Glaubenswissenschaft ist — verträgt sich beides, Glaube und Wissenschaft, also Glaube und Wissen, miteinander? stehen sie nicht vielmehr beide miteinander in Widerspruch?

1. Die Frage nach dem Verhältniß von Glaube und Wissen ist eine alte Frage in der Theologie, früher allerdings anders gemeint als gegenwärtig. Schon in der alexandrinischen Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte war dieß die Grundfrage. Denn ihre Aufgabe sah jene Theologie darin, den Glauben zum Wissen zu erheben. Unter Glaube verstand man freilich die autoritätsmäßige Annahme der Kirchenlehre, Wissen oder „Gnosis" aber definirte man als „die feste und sichere Beweisung dessen, was man mit dem Glauben angenommen". Hier bezeichneten also beide Ausdrücke zwei aufeinander folgende Stufen des geistigen Besitzes. Diese Stufenfolge

Digitized by Google

wiederholt sich in allen Gebieten. Wie vieles nehmen wir zuerst auf Autorität hin an, bis wir zur freien und selbständigen Erkenntniß und Gewißheit der Sache gelangen. Das solcherweise Erkannte und Gewußte hört dann auf, Sache des Glaubens in jenem Sinn zu sein. In wie vielen Dingen aber bleiben wir auf der ersten Stufe dieses Glaubens stehen. So ist's natürlich auch in den Sachen der Religion. Das war denn auch das Motto der späteren abendländischen Theologie eines Augustin und der mittelalterlichen Scholastik, daß „der Glaube dem Wissen vorangehe". Aufgabe der theologischen Wissenschaft war es eben, den Glauben zum Wissen zu erheben.

2. So aber ist es in der neueren Zeit bei der Frage nach Glaube und Wissen nicht gemeint. Denn hier handelt es sich nicht um aufeinander folgende Stufen, sondern um zwei neben einander stehende Formen des geistigen Besitzes. Denn was Sache des Wissens sein soll, hört damit auf, auch Sache des Glaubens zu sein. Kann beides zu gleicher Zeit stattfinden? Kann uns Gott Gegenstand des Wissens sein, der uns doch Gegenstand des Glaubens ist? Das scheint unmöglich; denn die zwei Formen des Besitzes schließen einander aus. Denn Glauben heißt — so erklärt man es gewöhnlich — etwas auf bloß subjektive Gründe hin annehmen; Wissen dagegen auf objektive Gründe hin; d. h. dort handelt es sich um Gründe, die nur für den Betreffenden gelten, die aber nicht für Andere gültig sind; hier dagegen um Gründe, die auch der Andere anerkennen muß und die wir ihm beweisen können; es kann aber nicht ein und dasselbe Sache des Glaubens und auch des Wissens sein; was ich glaube, das glaube ich darum, weil ich es eben nicht weiß, was ich dagegen weiß, das brauche ich eben darum nicht zu glauben, weil ich es weiß. „Glauben heißt nichtwissen" (credere est nescire), sagte z. B. der berühmte Philolog Gottfr. Hermann. Das Wissen ist ungläubig und der Glaube ist unwissenschaftlich; also Glaubenswissenschaft ist ein innerer Widerspruch.

Oder ist es doch vielleicht anders? Gehören sie doch vielleicht beide zusammen?

3. Betrachten wir die Frage zuerst vom Gesichtspunkt des Wissens aus. Wissen und Wissenschaft ist voraussetzungslos, sagt man (z. B. Dav. Strauß), Glaube aber voraussetzungsvoll. Ist die Wissenschaft wirklich voraussetzungslos? Steht nicht z. B. bei

Digitized by Google

der Rechtswissenschaft von vornherein fest, daß ein Unterschied zwischen Recht und Unrecht sei, daß z. B. Diebstahl Unrecht sei? Wenn dieß nicht als Resultat der wissenschaftlichen Untersuchung sich ergibt, werden wir diese Wissenschaft überhaupt ablehnen. Also ist uns diese Wissenschaft nicht voraussetzungs- und nicht interesselos. Und ebenso hat jede Wissenschaft es mit gegebenen Größen, d. h. mit Voraussetzungen zu thun: wie die Jurisprudenz mit dem Recht, dem vorhandenen oder dem zu findenden, die Naturwissenschaft mit der gegebenen Größe der Natur, die auf ihre ersten Elemente, seien das nun Atome oder Kräfte, zurückzuführen ist. So sicher man aber z. B. mit Atomen operirt, sie werden nur vorausgesetzt; denn gesehen oder empirisch nachgewiesen hat sie bis jetzt Niemand, ihr Dasein ist eine bloße Hülfsannahme, womit man die Welt der Erscheinungen und ihre Vorgänge zu erklären sucht oder allein erklären zu können glaubt. Und wenn man neuerdings sagt, nicht jene sogen. Atome, sondern „Energien" haben wir nöthig, um die Wirklichkeit zu erklären, so werden auch diese Kräfte, die an keinem Stoffe haften, sondern diesem selbst erst zu Grunde liegen sollen, nicht minder Hypothesen, d. h. Sache des Glaubens sein. Und schließlich: ist nicht das Sein überhaupt die Voraussetzung aller Forschung über das Sein? Wenn irgend eine Wissenschaft voraussetzungslos zu sein scheinen kann, so ist es die Philosophie. Aber wenn Schelling seine spätere Philosophie mit der Frage beginnt[1]: Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht Nichts? hat diese Frage selbst — und weiter zurück kann man doch nicht gehen — nicht das Sein zur Voraussetzung? Und wenn wir mit Cartesius, dem Anfänger der neueren Philosophie, mit dem Zweifel an dem Sein selbst beginnen: ist überhaupt etwas? so zweifeln wir doch wenigstens, d. h. wir denken, also — folgert Cartesius — „sind wir" — wie sein berühmtes Wort lautet: cogito ergo sum — und zwar als denkende Wesen, wir setzen also, indem wir unsere Existenz denkend bezweifeln, eben damit in einer kühnen That unmittelbarer Selbstgewißheit, d. h. des Glaubens uns selbst voraus. Wollen wir aber darauf dann den weiteren Bau unserer Gedanken gründen, so müssen wir, wie ein neuerer Philosoph (Volkelt) mit Recht gesagt hat, an „unser Denken glauben". Also alle Wissenschaft, auch die scheinbar voraussetzungsloseste, ruht im letzten Grund

1) So wenigstens die erste Vorlesung, die ich 1842 in Berlin bei ihm hörte.

Digitized by Google

auf unmittelbarer Gewißheit, d. h. auf einer Thatsache des Glaubens, d. h. das Wissen fordert schließlich Glaube als seine Voraussetzung. Wollen wir uns wundern, daß dieß auch bei der religiösen Wissenschaft, bei der Theologie der Fall ist? Nur freilich muß sie sich nicht auf Sätze gründen wollen, die selbst erst wieder abgeleiteter Art und nicht unmittelbare Gewißheit sind. Wir werden sie z. B. nicht etwa auf den Satz von der Inspiration der heil. Schrift aufbauen können. Denn diese steht nicht von vornherein fest, sondern hat ihre Gewißheit nur im Zusammenhang anderweitiger Gewißheiten. Allerdings reden wir hier nicht von solchen Voraussetzungen, die dem natürlichen Menschen, wie er von Haus aus ist, ohne weiteres gewiß sind. Denn wir haben es in der Theologie nicht wie in der Philosophie mit allgemein menschlichem, sondern mit religiösem oder, genauer geredet, mit christlichem Wissen zu thun; die Voraussetzung des Theologen ist der Christ. So handelt es sich uns also hier um Wahrheiten und Gewißheiten, die zwar nicht abgeleiteter Art, sondern unmittelbar gewiß, aber die dem Christen unmittelbar gewiß sind. Das ist das Recht der Voraussetzung der theologischen Wissenschaft, wie jede Wissenschaft solche Voraussetzungen hat. Also das Wissen ist nicht voraussetzungslos, und diese Voraussetzung der unmittelbaren Gewißheit, d. h. des Glaubens, ist nicht die Verneinung der Wissenschaft.

4. So wenig nun die Glaubenswissenschaft vom Gesichtspunkt des Wissens aus ein innerer Widerspruch ist, ebenso wenig vom Gesichtspunkt des *Glaubens* aus. Unter Glauben versteht man gewöhnlich ein ungewisses Meinen. Was man nicht weiß oder wissen kann, das „glaubt" man. So sind es z. B. die Dinge des Jenseits „hinter den blauen Bergen" (wie Alex. v. Humboldt sagte), über die man keine gewisse Kunde hat, die man daher dem Glauben, d. h. dem subjektiven Meinen zuschiebt. Von solchen kann es allerdings keine Wissenschaft, weil keine Gewißheit, geben. Also — sagt man — auch nicht von der Religion.

Sehen wir zu! Wie weit erstreckt sich die Gewißheit? Alles Wissen und alle Gewißheit ruht auf Erfahrung, und alle Erfahrung setzt Empfänglichkeit für den Gegenstand der Erfahrung voraus. Wie weit erstreckt sich nun die Erfahrung? Ohne Frage ist diese Welt der fünf Sinne, in der wir stehen, ein Gegenstand unserer Erfahrung. Wir sind in diese Welt hereingeboren und gehören ihr an, und durch

Digitized by Google

unsere Sinne, als die Thüren und Fenster, die wir gegen sie öffnen, tritt sie in uns herein. Gibt es aber nur diese Welt der fünf Sinne? Gibt es nicht auch eine sittliche Welt, der Tugend, Freundschaft, Liebe u. s. w.? Ohne Frage. Und können wir von dieser nicht Erfahrung machen? Haben wir nicht Empfänglichkeit für sie? Wir sind ja nicht bloß Sinnenwesen, sondern sittliche Persönlichkeiten, also geschaffen für die Welt des Sittlichen. Wie wir als Sinnenwesen Empfänglichkeit und Wahrnehmungsfähigkeit haben für die Welt der fünf Sinne, sollten wir als sittliche Personwesen nicht auch Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit haben für diese unsinnliche Welt der sittlichen Größen? Also wird es nicht bloß ein sogen. exaktes Wissen geben, d. h. sinnenfällige Ueberführung, sondern es wird auch innere sogen. moralische Gewißheit geben. Gewißheit ist es beidemale, nur eben verschieden nach dem Objekt. Man kann die Seele nicht mit der Wage messen oder mit dem Geruchssinn wahrnehmen; man wird die Tugenden oder sittlichen Eigenschaften nicht mit dem Secirmesser im Körper nachweisen können; oder die Liebe und Freundschaft mit der Mathematik beweisen. Sind sie darum ungewisser? Es ist nur eben eine andere Weise der Gewißheit, nämlich sittliche Gewißheit. Worin besteht nun das Besondere des Sittlichen? Darin, daß es der Welt der Persönlichkeit angehört, d. h. des Erkennens und Wollens, also nicht eines rein theoretischen Erkennens, sondern eines solchen, bei welchem der Wille mit konkurrirt. Das aber mindert oder verneint nicht die Gewißheit, sondern bestimmt sie nur näher; es ist nicht ein interesseloses, sondern ein interessirtes Erkennen. Wenn ich an Jemandes Liebe und Freundschaft u. dgl. glaube, so ist das auch eine Gewißheit, die ich habe: aber eine andere als etwa eine mathematische Gewißheit, nämlich eine persönliche, d. h. eine moralische Gewißheit, die nicht Sache des Zwangs und seiner Ueberführung, sondern der Freiheit und des Willens ist.

Aber ist hier überhaupt von Gewißheit die Rede? Nicht vielmehr nur vom Gefühl, obendrein von unklarem Gefühl, das vor dem Verstande nicht besteht? Es ist ein bekanntes Wort des Philosophen F. H. Jacobi, er sei mit dem Herzen ein Christ, mit dem Kopfe ein Heide, d. h. wenn er die Welt mit dem gläubigen Gefühl betrachte, so finde er wohl Gott darin; wenn aber mit dem Verstande, dann nur eine zwingende Nothwendigkeit, die keinen Raum für einen Gott

Digitized by Google

übrig lasse. So wäre der Mensch also ein zwiespältiges Wesen, und diese Zwiespältigkeit war Jacobi's Qual. Schleiermacher in einem berühmten Brief an ihn (1818) suchte ihm nachzuweisen, daß diese „Oscillation", dieses Schwanken eben das Gesetz alles Daseins und so denn auch das Gesetz unseres Denkens und unseres Erkennens sei. Da wäre also der Glaube nur Sache des Gefühls und könnte nicht zugleich Sache des Wissens und der Gewißheit sein; und da wäre schließlich die Religion nur für die Gefühlsmenschen, nicht auch für die Verstandesmenschen, schließlich nur etwa für die Frauen, nicht auch für die Männer, nur etwa gut für das Stimmungsleben, nicht auch für das Leben der Gedanken und der Arbeit. Was wäre aber das für eine Religion, die nicht für den ganzen Menschen und die ganze Aufgabe des Lebens geeignet wäre? Und wären wir wirklich zu diesem Widerstreit mit uns selbst verurtheilt und könnten nicht zum Einklang mit uns selber kommen? Wenn der Apostel Paulus sagt: „Ich weiß, an wen ich glaube", so hätte er kein Recht zu dieser Rede. Denn was er glaubt, könnte er nicht auch wissen. Der Philosoph Carteſius, einer der größten Mathematiker, erklärte, die Existenz Gottes sei gewisser als der unumstößlichste geometrische Lehrsatz. Und doch ist jene uns Sache des Glaubens. So ist denn Glaube Gewißheit, und zwar unfragliche Gewißheit, und nicht bloß Sache des Gefühls, so wenig wie Sache nur des subjektiven Meinens. Nur ist eben diese Gewißheit anderer Art und kommt auf anderem Wege zu Stande als etwa eine geometrische Gewißheit. Den bekannten pythagoreischen Lehrsatz der Geometrie kann ich jedem, der nur den nöthigen Verstand hat, so beweisen, daß er ihn zugestehen muß, er mag wollen oder nicht. Gott dagegen und sein Dasein kann man leugnen, wenn man will. „Man muß glauben, daß er sei und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde" (Hebr. 11, 6). Man kann Gott aber auch nicht glauben. „Die Thoren sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott" (Ps. 14). Also man kann ihn leugnen; aber man ist eben dann ein „Thor", d. h. man leugnet wider besseres Wissen, man verneint zu wissen, was man doch zu wissen nicht umhin kann. Man will ihn nicht anerkennen. Warum? Weil man ein Interesse hat, ihn nicht anzuerkennen. Den pythagoreischen Lehrsatz zu verneinen hat Niemand ein Interesse, das ist eine bloße Verstandesfunktion; aber Gottes Dasein zu verneinen kann man wohl ein Interesse haben Es ist nicht ein uninteressirtes Denken;

Digitized by Google

hier konkurrirt der Wille. Der Philosoph Fichte der Aeltere wird wohl Recht haben, wenn er sagt: Glaube ist der Wille, das Wissen gelten zu lassen. Gott hört nicht auf, ein Gegenstand des Glaubens zu sein, wenn er uns ein Gegenstand des Wissens ist. Dieses Wissen aber im Sinne unmittelbarer Gewißheit hat, wie aller unmittelbare geistige Besitz, in sich selbst das Bedürfniß, sich selbst denkend zu vermitteln, indem es sich auf dem Weg der Reflexion über sich selbst Rechenschaft gibt und so zum gedankenmäßig an erkannten Wissen wird, welches doch zugleich ein Wissen des Glaubens d. h. der inneren moralischen Ueberzeugung ist. So sind also Glaube und Wissen nicht wider einander, sondern für einander. Alles Wissen ruht im letzten Grund auf Glauben und der Glaube entfaltet sich zum Wissen. Und was Gott so zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.

5. Damit ist denn auch bereits im Wesentlichen die sogen. erkenntnißtheoretische Frage beantwortet, welche in der gegenwärtigen Zeit des Neukantianismus die Geister so lebhaft beschäftigt. Gibt es überhaupt ein Wissen im Sinne des Erkennens? gibt es nicht etwa bloß ein Denken? Denn so unterscheiden sich Denken und Erkennen, daß wir, wenn wir denken, bei uns selbst bleiben, ohne aus uns herauszugehen, beim Erkennen dagegen den Gegenstand unseres Erkennens ergreifen und uns seiner bemächtigen. Mit anderen Worten ist: unser Wissen nur subjektiv, wie Kant meint, bedingt durch die Formen und Gesetze unseres eigenen Geisteslebens, über die wir nicht hinauskommen, oder ist es objektiv, d. h. schließt es den Gegenstand des Wissens wirklich in sich? Allerdings wird Kant recht haben: das Ding an sich können wir nicht erkennen; denn alles unser Erkennen ist dadurch bedingt, daß die Sache, um die es sich handelt, in uns hineintritt und wir sie erfahren; denn alles Wissen und Erkennen ruht auf Erfahrung. Was erfahren wir nun? Das Objekt selbst oder nur seine Wirkungen? Gewiß, seine Wirkungen, und da werden wir es dahingestellt sein lassen können, ob wir, wie man es etwa ausdrückt (mit Plato und Herbart), der Substantialitätstheorie folgen, d. h. wirkliche Reale, thatsächliche Größen, annehmen, oder der sogen. Aktualitätstheorie (wie z. B. Lotze und Wundt sie vertreten) oder einer neuerdings in der Naturwissenschaft (Ostwald) gemachten Aufstellung, wonach an die Stelle der bisher angenommenen Atome Energien, Kräfte oder Kraftzentren, treten. Denn jede Wirkung setzt ein Wirkendes und sein Wirken

Digitized by Google

voraus. Wir brauchen daſſelbe nicht hinter der Wirkung zu ſuchen als eine dahinterſtehende ſelbſtändige Größe; vielmehr in der Wirkung ſelbſt iſt das Wirkende wirkſam gegenwärtig; wenn wir die Wirkung erfahren, erfahren wir dieß Wirkende ſelbſt mit, tritt es alſo in unſer Inneres hinein und wird von uns denkend ergriffen, damit von uns erkannt. So iſt es mit der phyſiſchen, ſo iſt es auch mit der geiſtigen und ſittlichen Welt. Freilich muß unſer Inneres darnach geſtimmt ſein, um die Wirkung und das darin thätige Wirkende aufnehmen zu können. Aber ſo iſt es auch. Der Mikrokosmus, der wir ſind, und der Makrokosmus, der uns umgibt, ſind in ſogen. präſtabilirter Harmonie auf einander angelegt, gleichſam für einander geſtimmt. An ſich iſt die Welt ſtumm und dunkel. Aber wir ſind ihr Reſonanzboden, welcher die in uns hineintretende wiederklingen macht, durch welchen ſie alſo Sprache, Farbe u. ſ. w. erhält. Alſo wir erkennen die Welt, ſofern ſie wirklich für uns und wir für ſie ſind. Wie es nun mit der phyſiſchen Welt und ihrer Erkenntniß iſt, wird es nicht ähnlich auch mit der ſittlichen Welt, alſo auch mit der Welt des religiöſen Erkennens ſein? Gott ſelbſt allerdings, wie er an ſich iſt, erkennen wir nicht. Aber Gott iſt uns nicht der unbekannte Gott, ſondern er hat ſich uns in ſeiner Offenbarung erſchloſſen, hat in Natur und Geſchichte ſich uns zu erkennen gegeben. Dieſe in der Außenwelt niedergelegte Offenbarung tritt in uns hinein. Denn wir ſind angelegt auf Gott; wie Gott ſich beſtimmt hat, für uns zu ſein und ſich uns dargibt, ſo ſind wir beſtimmt für Gott und ſollen und können ihn in uns aufnehmen. Je nach dem Maß der Offenbarung Gottes auf der einen und unſerer Empfänglichkeit für Gott auf der anderen Seite alſo werden wir Gott erkennen. Anders erkennt ihn der Fromme, anders der Unfromme, anders der „reines Herzens“ iſt, anders weſſen Seele ſündig befleckt iſt. Im ſtillen, klaren Waſſer ſpiegelt ſich die Sonne anders als im wilderregten und getrübten. Alſo: es gibt eine Erkenntniß Gottes, ſofern er für uns iſt, nach dem Maß ſeiner Offenbarung und unſerer Aufnahmefähigkeit.

6. Und dieſe Erkenntniß trägt auch ihre Gewißheit in ſich ſelber. Wie wir dieſer Welt, in der wir ſtehen, gewiß ſind, weil wir mit ihr zuſammengehören, ſo ſind wir Gottes gewiß, mit dem wir und weil wir mit ihm zuſammengehören. Aber freilich müſſen wir auch mit ihm zuſammengehören und ſeine Bezeugung erfahren haben, um ſeiner gewiß zu ſein. Man wird dem Blinden die Welt der Farben

Digitized by Google

nicht deutlich und gewiß machen können. Denn er erfährt sie nicht. So wird man den, dessen geistiges Auge für die Welt Gottes und ihre Bezeugung sich geschlossen hat, von dieser nicht überführen können. Aber die innere Erfahrung ist auch die Gewißheit davon. Und auf dem Wege des inneren Nachgehens in unserem Denken wird uns von der Grunderkenntniß und Grundgewißheit aus eins nach dem anderen in das Licht der Erkenntniß treten und sich uns zu einem Ganzen der gewissen Erkenntniß zusammenschließen.

Auf diesem Weg der Entfaltung zur zusammenfassenden Erkenntniß aber wird die Theologie mit der Philosophie zusammentreffen. Wie stehen nun beide zu einander?

§ 4. Theologie und Philosophie. Geschichtlich.

1. Theologie und Philosophie treffen auf ihrem Wege mit Nothwendigkeit zusammen. Denn beide streben eine Zusammenfassung des Einzelnen zu einem Ganzen an. Denn wie wir in der Theologie behaupten, einen letzten Grund und ein letztes Ziel unseres Daseins zu kennen und zu besitzen, und den Zusammenschluß beider in Christo Jesu, „in welchem alle Schätze der Erkenntniß beschlossen" (Kol. 2, 3) sind, so wird auch die Philosophie als die Wissenschaft von den Prinzipien des Seins es sich nicht verbieten lassen, nach einer einheitlichen Zusammenfassung der Welt in der Erkenntniß zu streben. Hat man auch (Ritschl) entgegengehalten, das sei ein religiöser, nicht ein philosophischer Trieb, so ist es doch ein menschliches, weil ein unwillkürliches Bedürfniß des Geistes, und zwar nicht bloß ein religiös interessirtes, sondern auch ein rein gedankenmäßiges, also ein philosophisches. Wie einst jener Philosoph meiner akademischen Jugend (v. Schaden) von einem Philologen (Döderlein) gefragt, ob er sich getraue, mit seiner Philosophie alles erklären zu können, getrost antwortete: „ja", und der Philolog meinte, das müsse auch so sein: so wird die Philosophie stets antworten müssen, wenn sie ein berechtigtes Selbstgefühl hat. Aber auf diesem Wege, eine solche Erkenntniß der Dinge zu gewinnen, stößt die Philosophie mit der Theologie unwillkürlich zusammen. Denn die Theologen werden immer den Anspruch erheben, den Schlüssel des Räthsels unseres Daseins zu besitzen. So sind denn auch von jeher Grenzstreitigkeiten zwischen beiden gewesen. Philosophie und Theologie sind

Digitized by Google

wie zwei Schwestern, die in demselben Hause, nur in verschiedenen Räumen wohnen, die sich nie mit einander haben vertragen und doch nie von einander lassen können.

2. Zwar in der alten alexandrinischen Theologie schien der Friede gefunden zu sein. Denn hier diente die Philosophie dazu, den Glauben, wie man dort sagte, zum Wissen (zur „Gnosis") zu erheben — freilich nicht, ohne daß die Philosophie sich in die Geschäfte der Theologie selbst mischte und sich ihrer Aufgabe bemächtigte. Und so blieb es im Grunde auch in der scholastischen Theologie des Mittelalters, von Anselm, dem großen Anfänger der Scholastik, an. Zwei Stadien der Scholastik rechnet man, das des sogen. Realismus und das des Nominalismus. In beiden handelt es sich um das Verhältniß der allgemeinen Begriffe oder Ideen, mit denen das philosophische Denken operirt, zur überlieferten Kirchenlehre. Diese selbst, wie sie überkommen und von der Kirche ausgebildet war, stand fest; aber sie sollte dem Denken durch die Hülfe jener allgemeinen Begriffe vermittelt und so gerechtfertigt werden. Diese Allgemeinbegriffe aber waren Sache der Philosophie, der platonischen oder der aristotelischen. Die Allgemeinbegriffe selbst, sagt der platonische Realismus, sind in Gott als die Idealbilder der wirklichen Welt, sie gehen aller irdischen Wirklichkeit voran und bilden sich im menschlichen Geiste und seinen Gedanken ab. Sind nun unsere Ideen die Abbilder der realen göttlichen Gedanken selbst, so eignet unseren Gedanken Wahrheit und Gewißheit; sie haben also Tragkraft genug, um der Entwicklung und Beweisführung der Kirchenlehre zur Stütze zu dienen. Das war die erste Form des sogen. Realismus, wie sie sich z. B. auch bei Anselm und seinem berühmten „ontologischen" Beweis vom Dasein Gottes findet. Nein, sagt die zweite (aristotelische) Form des Realismus; wohl gibt es solche göttliche Ideen, aber nicht gehen sie als überirdische Realitäten der irdischen Wirklichkeit voran und bilden sich in dieser ab, so daß zwischen beiden nur ein Verhältniß der Harmonie bestünde; vielmehr in der Wirklichkeit selbst nehmen wir sie wahr als die ihr einwohnende und in ihr verwirklichte Wahrheit, die der Wirklichkeit selbst erst zu entnehmen ist. So findet zwischen jenen Ideen und dieser Wirklichkeit nicht das Verhältniß der Harmonie, sondern das der Identität statt. Das ist die Lehre des Aristoteles, welche er der platonischen Lehre von der Präexistenz der Ideen entgegenstellte. In der Blüthezeit der Scholastik,

Digitized by Google

seit der genaueren Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles, wurde er der maßgebende Philosoph und Lehrer der kirchlichen Theologie. Er galt als die verkörperte Vernunft, als „der Philosoph" schlechthin; man bezeichnete ihn wohl als Vorläufer Christi, als „Johannes den Täufer unter den Heiden". Aber ob so oder so gefaßt, immer wurde doch die Lehre als ein Bund zwischen der Vernunft und der Offenbarung, zwischen der Philosophie und der Theologie angesehen. Auf diesem Bunde ruhte die Blüthe der Scholastik, die im Dominikaner Thomas von Aquino ihren größten Vertreter und ihren anerkannten geistigen Fürsten fand. Seine Lehre ist von der Kirche (1322) als kanonisch anerkannt worden und hat, durch Leo XIII. empfohlen, in neuerer Zeit gleichsam eine Auferstehung gefeiert Das bewundernswürdige Lehrgebäude dieser Scholastik mögen wir wohl den gothischen Domen des Mittelalters vergleichen, die in ihrem kühnen Aufbau auch Himmel und Erde, Göttliches und Menschliches zu vereinigen scheinen und selbst die Welt der Dämonen in ihrem stolzen Bau verwenden.

Aber es war doch ein trügerischer Bund, welchen Theologie und Philosophie hier schlossen. Die Grundlagen hatten nicht die ausreichende Tragkraft, und widerstrebende Elemente waren hier mehr äußerlich mit einander verknüpft als innerlich wirklich geeint. Wenn wir des Thomas Lehrgebäude, seine „Summe" im dogmatischen, und fast noch mehr wenn wir den moralischen Theil betrachten, so erscheint uns das wie eine äußere Verbindung — wenn ich Namen nennen soll — von Aristoteles und Augustin. Aristoteles bildet das untere Stockwerk, Augustin ist darauf gebaut. Die Gnade tritt zur Natur mehr wie eine äußere Krönung hinzu, als daß sie eine innere Erhebung des Ganzen zu einer höheren Stufe des Daseins überhaupt wäre. So entspricht es aber gerade der ganzen Denkweise der römischen Kirche von Natur und Gnade. Denn sie lehrt: zum geschaffenen Menschen, der aus Vernunft und Sinnlichkeit besteht und darin abgeschlossen ist, trat im Urstand die göttliche Gerechtigkeit als die „Uebernatur", wie man es dort nennt, wie eine auf sein Haupt gesetzte Krone hinzu; er verlor sie jedoch im Sündenfall und ist damit in den natürlichen Stand zurückgefallen, und daher muß er nun die göttliche Gnade als ein Besonderes von Neuem hinzugewinnen, um erst damit wieder seinem Thun und Leben Werth und verdienstliche Bedeutung zu verleihen. So äußerlich aneinander-

Digitized by Google

gefügt erscheint dort auch das Verhältniß von Vernunft oder Philosophie und Kirchenlehre.

Es mußte sich doch dem kritischen Verstande der folgenden Zeit (bereits seit dem Franziskaner Duns Scotus, entscheidend seit dem Angehörigen desselben Ordens Franz Occam) aufdrängen, daß hier zwei verschiedenartige Elemente nur äußerlich mit einander verbunden seien: der Bund zwischen Philosophie und Kirchenlehre löste sich im „Nominalismus". Die Allgemeinbegriffe der Philosophie haben gar keine Realität, weder vor der Wirklichkeit (nach Plato), noch in ihr (nach Aristoteles), sondern sind nur Abstraktionen unseres Denkens (bloße „Nomina"), haben also keine Wahrheit und Wirklichkeit in sich, die im Stande wäre, die kirchliche Lehre zu tragen und ihr zum Beweismittel zu dienen. Nicht darauf also kann die Kirchenlehre ruhen, sondern auf der Autorität der Kirche. Das ist der Satz des Nominalismus, und seine Lehre beherrschte bald die theologische Welt des ausgehenden Mittelalters. Der Zurückstellung der Philosophie entsprach eine um so stärkere Anspannung der Autorität der Kirche selbst. Die Bedeutung der Philosophie wurde mehr nur eine formale als eine wirklich sachliche.

3. So überkam auch der Mönch Luther die scholastische Lehre, und seinen Occam hatte er wohl studirt und sich angeeignet. Aber er gab der Scheidung von Vernunft und Offenbarung oder von Philosophie und Theologie eine andere Wendung. Wohl setzte er Aristoteles vor die Thüre; er hatte ihm die kirchliche Lehre und besonders ihre sittliche Denkweise zu unheilvoll verdorben. Die römische Werklehre — und gegen sie richtete sich ja sein Widerspruch vor Allem — gab er im Wesentlichen ihm Schuld. Die Vernunft ist zwar, wie er sagte, wohl geschickt in irdischen Dingen zu urtheilen, sie ist eine Königin dieses irdischen Lebens, aber in der Kirche und ihrer Lehre hat sie zu schweigen. Jedoch nicht auf die Dekrete der äußeren hirarchischen Kirche gründet sich die christliche Lehre, sondern auf die Offenbarung des Heils in Christo; denn das ist der Kern aller Theologie: diese hat es nun nicht mehr wie in der Scholastik mit allen möglichen Spitzfindigkeiten zu thun, welche mehr verdunkeln als erhellen, sondern mit dem Heil der Seelen und dem Evangelium von Christo. Von dem aber wissen wir nicht aus der Vernunft, zumal der durch die Sünde verderbten und verkehrt gewordenen Vernunft, sondern allein aus dem Worte Gottes, wie wir es in der

Digitized by Google

Schrift besitzen, deren Kern und Stern Christus ist. Darin besteht für Luther Grund, Beweismittel und Gewißheit der Theologie, die nun zur Heilslehre geworden ist. So vollzog sich durch Luther die Scheidung von Philosophie und Theologie.

Melanchthon aber, der Humanist, hatte am Anfang, von der geistigen Uebermacht Luther's überwunden, wohl auch dessen schneidende Urtheile über Aristoteles sich angeeignet, allein später (etwa seit 1525) hat er mehr sich selbst wieder gefunden, und brachte er mit seiner andersartigen und allerdings gerechteren Beurtheilung desselben beide wieder einander näher. Denn zwar ist auch für ihn die evangelische Lehre wesentlich Heilslehre und handelt von der Heilsoffenbarung Gottes in Christo, wie er selbst sie in der ersten Ausgabe seiner Dogmatik (Loci 1521) darstellte. Aber er mußte sich doch als der „Lehrer Deutschlands" sagen, daß die evangelischen Schulen die Philosophie nicht entbehren könnten, und daß die Theologie sich in Beziehung zu dem gesammten übrigen Geistesleben setzen müsse. So führte er einen ermäßigten und dem Evangelium angepaßten Aristotelismus wieder in die evangelischen Schulen ein. Seine eigenen Lehrbücher, welche den Meister des Unterrichts erkennen lassen und eine ungemeine Verbreitung und Bedeutung erlangten — über die Logik, die Physik, die Psychologie, die (philosophische) Moral u. s. w. —, vertreten die Philosophie für die gelehrten Schulen der reformatorischen Kirche. Und diese Verbindung mit der Philosophie war ungefährlich; denn es war eine im Grunde nur formale Philosophie, wie wir sie zu aller geistigen Arbeit als Mittel brauchen, und eine Summe von Kenntnissen, wie sie durch das Interesse der Bildung überhaupt erfordert sind. Melanchthon ist dadurch der Vertreter des christlichen Humanismus für die evangelische Kirche geworden und hat bis weit herunter einen weitreichenden Einfluß geübt. Die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie selbst, auch in ihrer schroffsten Gestalt, setzte nicht bloß ein encyklopädisches Wissen realphilosophischer Art (in Physik, Psychologie, Moral u. s. w.) voraus, sondern war insonderheit der Bund zwischen Kirchenlehre und Logik. Unsere alten Lehrer der Dogmatik sind genaue Logiker, wie sie denn vielfach auch durch die akademische Vertretung der Philosophie hindurch zur Lehrthätigkeit auf dem theologischen Katheder übergingen. Hat man doch nicht selten selbst dogmatische Irrthümer auf logische Fehler des Denkens zurückgeführt. Diese Philosophie also stand im Bunde mit der Theologie und in

Digitized by Google

ihrem Dienſt. Sie leiſtete ihr die formalen Dienſte, die für die theologiſche Arbeit erforderlich waren.

4. Dieß änderte ſich aber, ſeit — mit Carteſius — das Zeitalter der ſogen. ſpekulativen Philoſophie begann, die eine prinzipiell begründete, zuſammenhängende Weltanſchauung anſtrebte. Zwar zunächſt ſtellte auch ſie die beiden Erkenntnißquellen, die ſie annahm, die Vernunft und die heil. Schrift, neben einander, jede für ihr eigenthümliches Gebiet, ſo daß ſie alſo nicht in Konflikt mit einander zu treten ſchienen. Aber der Kanon der carteſianiſchen Philoſophie: „Klarheit iſt der Maßſtab der Wahrheit“ trug bereits die ſpätere Aufklärung im Keim in ſich. Und in der carteſianiſchen Richtung, welche beſonders in der niederländiſchen reformirten Kirche zu Hauſe war, machte ſich doch auch der reale Einfluß dieſer Philoſophie auf die Theologie bemerklich. Wenn von Carteſius aus die Philoſophie auseinanderging in Spinoza auf der einen und Leibnitz auf der anderen Seite, ſo hatte zwar Spinoza damals noch keinen Einfluß auf die Theologie geübt: er galt unſeren Dogmatikern (z. B. Buddeus in Jena) als reiner Atheiſt, den man nur ablehnen oder bekämpfen konnte; ſein Einfluß machte ſich erſt ſpäter, und zwar eingreifend geltend. Wohl aber hat die Leibnitziſche Philoſophie, inſonderheit durch ihre Populariſirung in Chriſtian Wolff, ausgebreitete Wirkungen auch auf die Theologie geübt. Zwar war Wolff perſönlich ein kirchlich geſinnter Mann mit den beſten Abſichten; aber wenn er die natürliche Theologie der Vernunft ſelbſtändig neben die übernatürliche Theologie der heil. Schrift ſtellte, gab er damit doch zugleich Veranlaſſung, daß jene ihre Grenzen immer mehr auf Koſten von dieſer ausbreitete, und ihre Methode des demonſtrativen Beweisverfahrens auch in dieſer geltend machte. Ihre Auswirkung war ſchließlich doch die Periode der Aufklärung und die Popularphiloſophie, die z. B. in Moſes Mendelsſohn im gefälligen Gewand des Salongeſprächs die natürlichen religiöſen Wahrheiten über Gott (in Mendelsſohn's „Morgenſtunden“) und Unſterblichkeit (im „Phädon“) dem Zeitalter mundgerecht machte und mit dieſer bequemen Metaphyſik auch ſein religiöſes Bedürfniß befriedigte. Dieſe leichtgeſchürzte Philoſophie und die von allem ſchweren Ballaſt, wie man es anſah, befreite Theologie ſchienen ſich auf das ſchönſte zu vertragen — bis Kant's Kritik jener Popularphiloſophie und ihrer Metaphyſik dann ein Ende machte und eine neue Periode der philoſophiſchen Entwicklung er-

Digitized by Google

öffnete, die bis in die Gegenwart herein ihre Wirkungen erſtreckt. Im Gegenſatz gegen die ſelbſtgefällige Meinung dieſer Popularphiloſophie ſprach Kant's Kritik der Vernunft alle Fähigkeit und alles Recht ab, über die transcendenten Dinge ein Urtheil abzugeben. Die Vernunft möge ihre Flügel noch ſo ſehr ausſpannen — ſie vermögen ſie doch nicht über den Bannkreis der ſubjektiven Erfahrung hinauszutragen. Gott ſelbſt vermögen wir mit unſerer theoretiſchen Vernunft nicht zu erkennen; er iſt uns nur ein Poſtulat unſerer „praktiſchen Vernunft", d. i. unſeres ſittlichen Bewußtſeins. Dieß Gebiet des Moraliſchen iſt daher auch das Weſentliche der Religion, in der Theologie alſo alles darauf zu beziehen. Dieß bildet denn auch den Grundgedanken des ſogen. Rationalismus, der ſich an Kant anſchloß; freilich ohne mit dieſem Anſchluß vollen Ernſt zu machen. Denn der ſittliche Optimismus dieſes Rationalismus, der an die unveräußerliche Güte der menſchlichen Natur glaubt, vermag ſich nicht zur Anerkennung von Kant's Lehre vom „radikalen Böſen" in der menſchlichen Natur zu entſchließen. Mit dieſem Abzug jedoch geht die Theologie am Ende des vorigen, am Beginn dieſes Jahrhunderts zum großen Theil im Gefolge der Kant'ſchen Philoſophie einher. Und in dieſer Gefolgſchaft blieb die Theologie auch bei dem weiteren Verlauf der philoſophiſchen Entwicklung. Kaum in einem anderen Theologen ſtellt ſich dieſe Einwirkung der Philoſophie ſo deutlich dar, wie im Heidelberger Theologen Daub. Kantianer zuerſt hat er ſich dann vorübergehend Fichte dem Aelteren zugewandt, bis er ſich an Schelling's mittlere Periode, z. B. in ſeiner Schrift „Judas Iſcharioth", d. i. über das Prinzip und Weſen des Böſen, anſchloß, um dann mit Hegel den weiteren, über Schelling hinausgehenden abſchließenden Schritt zu thun. Und doch war Daub eine charaktervolle Perſönlichkeit und ein energiſcher Geiſt. In ſolchem Grade — ſehen wir — hatte die Philoſophie über die Theologie Gewalt bekommen und ſie in ihre Gefolgſchaft zu nehmen vermocht. Vordem nannte man wohl die Philoſophie die „Magd der Theologie". Es iſt nur die Frage, ſagte ſchon Kant, ob dieſe Magd ihrer Herrin die Schleppe nach- oder die Fackel voranträgt. Und ſo blieb es im Weſentlichen auch in der folgenden Zeit der theiſtiſchen Richtung der ſogen. Hegel'ſchen Rechten, wie ſie etwa ein Chalybäus oder Phil. Fiſcher u. a. vertreten. Unter ihrem maßgebenden Einfluß ſteht die geſammte ſogen. Vermittelungstheologie, von der hier nur der letzte hervorragende

Digitized by Google

Vertreter genannt sei, Dorner. Es war natürlich, daß diese Abhängigkeit vielfach als unwürdige Knechtschaft empfunden und die Abschüttelung dieses Jochs versucht wurde — entweder so, daß man die Theologie ausschließlich auf die heil. Schrift zu gründen suchte, wie nach den Supranaturalisten der späteren Zeit, besonders der Tübinger Beck, oder auf die Zuständlichkeit des frommen Gefühls, wie epochemachend Schleiermacher. Aber man ward auch so jener Abhängigkeit nicht ganz ledig. Denn in die Beck'sche Schrifttheologie spielten vielfach maßgebend die theosophischen Grundgedanken der späteren Bengel'schen Schule herein, während Schleiermacher auch in seiner späteren Periode von spinozistischen Grundanschauungen nicht ganz losgekommen ist. So, sehen wir, zeigt uns die Geschichte, wie zwischen beiden, Theologie und Philosophie, stets ein Verhältniß mehr der Anziehung als der Abstoßung stattgefunden hat, und es selten gelungen ist, der Theologie die richtige Unabhängigkeit zu gewinnen. Einen sehr energischen Versuch, die philosophische Betrachtungsweise aus der Theologie hinauszuweisen und diese ganz auf eigene Füße zu stellen, hat in jüngster Zeit Ritschl unternommen; es liegt jedoch offen vor Augen, wie er dabei völlig unter dem Bann Kant'scher Anschauungen steht und schon deßwegen ganz wesenhaften Seiten des Christenthums nicht gerecht werden kann, obgleich einzelne Schüler sich im weiteren Verlauf positiver stellten. Viel glücklicher ist jedenfalls die an das kirchliche Bekenntniß sich anschließende Theologie verfahren, die in den inneren Erfahrungen einsetzt, von denen einst die Reformation der Kirche ihren Ausgangspunkt genommen hat, um von da aus auf Grund der Schrift an der Hand des kirchlichen Bekenntnisses den objektiven Thatbestand des Christenthums zur Erkenntniß und Darstellung zu bringen. Wir werden das richtige Verhältniß am sichersten gewinnen, wenn wir der Theologie als ihr eigenthümliches Gebiet das offenbarungsgeschichtliche Heil Gottes zuweisen, wie es in Christo Heilsthatbestand geworden ist – eine Welt für sich, von welcher die Philosophie, weil der Mensch als solcher überhaupt, aus eigenen Mitteln nichts weiß.

§ 5. Theologie und Philosophie. Sachlich.

Wie werden wir nun das sachliche Verhältniß zwischen beiden Größen zu bestimmen haben?

Digitized by Google

1. Unter den sogen. delphischen Sprüchen, welche vom delphischen Tempel aus den Ankommenden begrüßten, und welche eine Art Kompendium hellenischer Lebensweisheit bildeten, war der berühmteste und am häufigsten zitirte das bekannte Wort Erkenne dich selbst. „Selbsterkenntniß" ist für die Philosophie der Hellenen der Anfang der Weisheit. So hat auch die moderne Philosophie in Cartesius im Ich des Menschen („ich denke, also bin ich") den Ausgangspunkt ihres Erkenntnißstrebens genommen. Wollen wir ähnlich auch in der Theologie zunächst im „Ich" einsetzen, so ist es doch ein anderes Ich, um das es sich hier handelt, so verschieden von jenem, wie Mensch und Christ, wie Geburt und Wiedergeburt, wie Schöpfung und Erlösung u. s. w verschieden sind. Denn die Voraussetzung der Philosophie ist der Mensch, die Voraussetzung der Theologie aber der Christ. Dort also handelt es sich um das allgemein menschliche Bewußtsein, hier um das christliche. Nach diesem verschiedenen Ausgangspunkt bemißt sich auch die Verschiedenheit der Welt, mit der es beide zu thun haben. Dort ist es die Welt des natürlichen, weil des schöpfungsmäßigen Seins und Bewußtseins, hier die des übernatürlichen, weil der Heilsoffenbarung, welche zur systematischen Entwicklung und Erkenntniß gebracht werden sollen. Denn auch wo beide zusammentreffen, ist es doch verschieden gemeint. Denn auch die Philosophie in ihrer Erforschung der letzten Gründe des Seins wird auf Gott stoßen, so gut wie die Theologie. Aber dort ist es der Gott der Macht, der in der Welt sich kundgibt, hier ist es der Gott der Gnade, von dem die Philosophie von sich aus nichts weiß. Und so ist auch das Interesse in beiden Fällen ein verschiedenes. Dort handelt es sich um das intellektuelle Interesse der theoretischen Welterklärung, hier um das praktisch ethische der Welterlösung und -heiligung. Dem entsprechend also werden wir die beiden Gebiete gesondert halten müssen und die Theologie nicht trüben dürfen durch eine kosmische Metaphysik. Vielleicht dürfen wir in den Erörterungen der ersten beiden Kapitel des 1. Korintherbriefs eine Darstellung dieses Verhältnisses von Seiten des Apostels sehen. Es gibt eine doppelte Weisheit, führt er dort aus: eine allgemein menschliche Erkenntniß, auch von Gott und von der Welt des Sittlichen; aber sie findet den Gott nicht, den wir brauchen, und die neue offenbarungsmäßige Erkenntniß der Gnade Gottes in Christo Jesu, die uns zeigt, was uns von ihm gegeben ist. Dort ist es der Gott der

Digitized by Google

Macht, welchen das menschliche Denken zu erreichen sucht, hier ist es der Gott des Heils und der Herablassung, wie er sich in der Schwachheit und Thorheit des Kreuzes geoffenbart hat. Aber diese göttliche Schwachheit ist stärker als jene Macht, und die göttliche Thorheit ist weiser als jene Weisheit. Das ist der Gott, den wir sündigen Menschen nöthig haben, wenn uns geholfen werden soll Aber wir finden ihn nur, wenn wir den Weg der Demüthigung gehen, den Weg wahrer Selbsterkenntniß, welcher die Pforte der Weisheit erschließt. Denn eine Weisheit ist es auch hier, um die sich's handelt, die allerdings nur von denen gefunden und erkannt wird, welche diesen geringen Weg zu gehen sich entschließen — freilich eine Weisheit, die unendlich mehr ist als jene. — Diese Gedanken, wenn wir damit die apostolische Erörterung richtig wiedergegeben haben, sprechen sowohl den Unterschied als auch die gegenseitige Beziehung zwischen natürlicher und heilsmäßiger Erkenntniß — sagen wir: zwischen Philosophie und Theologie aus.

2. Denn das ist die andere Seite der Betrachtung, daß auch eine Beziehung zwischen beiden stattfindet.

Schon die alten Dogmatiker statuirten übereinstimmend einen sogen. „instrumentalen Gebrauch" der Philosophie für die Theologie. Nicht bloß in dem formalen Sinn, daß die Philosophie uns in der Logik die Gesetze des Denkens lehrt, welche für die Theologie ebenso maßgebend sind, wie für alle andere geistige Thätigkeit, und die Begriffe als Lehrbegriffe an die Hand gibt, mit denen die Theologie wissenschaftlich operirt, sondern auch in dem materialen Sinn, daß wir der Philosophie die encyklopädische Kenntniß des realen Wissens entnehmen, die wir als Voraussetzungen mitbringen müssen, wenn wir die Bedeutung und Wirkung des Heils auf die Welt des natürlichen Lebens verstehen und darstellen sollen. Denn z. B. was es um die Erneuerung des Menschen ist, können wir nicht völlig verstehen, wenn wir nicht wissen, was es um den Menschen überhaupt und die Wirklichkeit seines inneren Seelenlebens ist, oder die Bedeutung des Evangeliums für Familie, Volk, Staat und menschliche Gesellschaft können wir nicht voll würdigen, wenn wir nicht zuvor einen Begriff von diesen irdischen Gemeinschaftskreisen haben. Diese Begriffe aber reicht uns die Philosophie dar. So bildet die Philosophie gleichsam den Vorhof, durch welchen der Weg in das Heiligthum des Tempels selbst führt. In der Universitäts-Studienordnung

Digitized by Google

der früheren Zeit stellte sich dieß Verhältniß der beiden Disziplinen darin dar, daß der Weg zum theologischen Katheder über das philosophische Katheder führte. Der Magister der Philosophie (oder wie man es wohl auch nannte: der Artistenfakultät) bildete die Voraussetzung des Doktors der Theologie.

3. Wir werden aber vielleicht noch einen Schritt weiter gehen dürfen. Denn wie jenes Gebiet des natürlichen Erkennens die Voraussetzung des heilsmäßigen bildet, so dient dieses wiederum als Licht für jenes. Wie die Kenntniß und das Verständniß der antiken Welt eine große Vorbereitung auf das Evangelium ist, so daß wir erst in diesem Sinne völlig das Wort des Apostels verstehen: „Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4), so wird auf der anderen Seite der Historiker Johannes von Müller recht gehabt haben mit seinem Motto: „Christus ist der Schlüssel der Weltgeschichte“, wie er denn in seinem berühmten Brief an seinen Freund Karl Bonnet (Kassel 1782) in ergreifenden Worten ausführt, daß ihm erst von der Glaubenserkenntniß Christi aus der ganze Gang der Völkergeschichte licht und verständlich geworden sei. Nicht als ob Christus damit auf das Niveau des gewöhnlichen Geschehens herabgerückt würde, vielmehr eben, indem er als etwas Neues, unmittelbar von Gott Stammendes in den Zusammenhang des gewöhnlichen Geschehens hereintritt und sich mit diesem zusammenschließt, ist er das lösende Wort des Räthsels, welches die Weltgeschichte ohne ihn für uns ist. Und wie dieß hier der Fall ist, so wird es durchweg sein. Denn wenn die Philosophie die Wissenschaft von den Prinzipien und Zusammenhängen des natürlichen Seins und Bewußtseins ist, so wird sie, je genauer sie es nimmt, um so mehr den tiefen Zwiespalt erkennen, der sich durch alles natürliche Leben, in Folge der Sünde, hindurchzieht und den sie mit aller ihrer Appellation an das Ideal und die Idealität menschlicher Natur nicht aus eigenen Mitteln zur Harmonie auflösen kann, so daß ihr in dem Maß, als sie aufrichtig gegen sich selbst ist, die Welt um so mehr zu einem großen widerspruchsvollen Räthsel und sie mit einer Frage schließen wird, welche sie von sich aus nicht zu beantworten vermag. Die Antwort auf das große Räthsel, welches die Welt ist, lautet zwar Gott; aber Gott selbst als Gott der Welt und des Geschickes der Völker und Einzelnen ist selbst uns ein Räthsel, welches uns nur offenbar wird in der Offenbarung der Gnade Gottes in

Digitized by Google

Christo. Das Evangelium von Christo ist die Antwort auf jene Frage des Daseins und die Lösung des Räthsels, das wir uns selbst sind. Denn der Christ ist die Wahrheit des Menschen. So wird auch der Philosophie und dem Weltverständniß, das sie anstrebt, vom Evangelium aus, wenn sie dieses in den Zusammenhang ihrer Gedanken aufnimmt, eine Erklärung zu Theil werden, die ihr ohne das Licht, das von der Erscheinung Christi nach allen Seiten hin aufgeht, unzugänglich ist. Man hat wiederholt von einer „christlichen Philosophie" gesprochen und eine Geschichte derselben darzustellen versucht (z. B. Ritter in Göttingen), auf der anderen Seite aber diesen Gedanken selbst als eine unberechtigte Vermengung disparater Elemente entschieden abgewiesen. So wie wir es oben darlegten, wird die Sache doch wohl richtig sein. Denn auf der einen Seite zwar hat Paulus z. B. im Römerbrief die christliche Lehre im engeren Sinn als Heilslehre dargestellt, und Melanchthon auf Grund dieses Briefes in seinen Loci vom Jahre 1521, der ersten protestantischen Dogmatik, sie entwickelt. Aber andererseits hat Paulus eben dort jene Lehre in einen großen Zusammenhang allgemeinerer Gedanken gestellt und auch anderwärts, z. B. in der berühmten Rede auf dem Areopag in Athen (Ap.-Gesch. 17), in die Gedanken von der Einheit des Menschengeschlechts und der Leitung der Geschichte der Völker durch Gott auf das Ziel in Christo hin verwebt, so daß wir deutlich sehen: zunächst zwar ist das Christenthum als Heilslehre in die sündige Welt hereingetreten, aber im Zusammenhang damit doch zugleich als eine allgemeine neue christliche Gesammtanschauung, die in den Fragen des allgemeinsten menschlichen Interesses der vorchristlichen antiken Denkweise weit überlegen war und sich im Bewußtsein der christlichen Völkerwelt siegreich durchsetzte. Und ebenso hat auch Melanchthon nicht umhin gekonnt, den ersten Entwurf seiner Dogmatik nach den verschiedenen Seiten hin, rückwärts und vorwärts, zu erweitern und mit dem Wahrheitsgehalt des allgemeinen menschlichen Bewußtseins und Denkens in Beziehung und Einklang zu setzen. Und so wird es stets sein müssen. Denn wir können nicht in unserem christlichen Glauben und in unserem übrigen allgemeinen geistigen Denken in Widerstreit mit uns selber stehn, sondern fordern mit psychologischer Nothwendigkeit den Einklang unseres inneren Geisteslebens. Dieß wird ebenso von der Dogmatik gelten. Im eigentlichen und engeren Sinn ist sie die Lehre vom Heil des Sünders

Digitized by Google

in Christo Jesu und von dem Wege zur Seligkeit. Aber eben diese bildet zugleich die Voraussetzung jener höheren Stufe einer christlichen Philosophie, welche wie alle Philosophie der Welterklärung, also nicht dem eigentlichen Seligkeitsverlangen, sondern dem Erkenntnißtrieb des Menschen dient, diesem aber eben dadurch dient, daß ihr das Licht Christi zur Wahrheit ihres Weltverständnisses verhilft und das große Räthsel lösen hilft, welches die Welt dem Menschen und der Mensch sich selbst ist, so lange er die Antwort auf die Frage der durch die Sünde widerspruchsvoll gewordenen Welt nicht gefunden hat. In diesem Zusammenklang des gegenseitigen Dienstes findet das Verhältniß der an sich so verschiedenen Größen der Theologie und Philosophie seine schönste Lösung.

§ 6. Die Stellung der Dogmatik innerhalb der Theologie.

Welche Stellung nimmt nun innerhalb der Theologie speziell die Dogmatik gegenüber den anderen theologischen Disziplinen ein?

1. Die Theologie, sahen wir, ist die kirchliche Wissenschaft vom Christenthum, das Christenthum aber — das dürfen wir hier vorausnehmen — ist das auf geschichtlichem, und zwar auf offenbarungsgeschichtlichem Wege gewordene Heil in Christo Jesu. Das offenbarungsgeschichtliche Werden dieses Heils nun ist niedergelegt in der heil. Schrift, als der Urkunde jener Offenbarung, und zwar entsprechend der Natur jener Geschichte, in einer entsprechenden, also gottgewirkten Urkunde derselben — wie wir hier, künftigem vorgreifend, wohl voraussschicken dürfen. Bildet nun die Offenbarung die Grundlage unseres Heils, so wird auch die Schrift, als die Urkunde dieser geschichtlichen Offenbarung, die Grundlage der christlichen Erkenntniß und die Wissenschaft von ihr, die Grundlage der Theologie als der Wissenschaft dieses Heils, also die Wissenschaft von der Schrift der grundlegende Theil der Theologie sein. Und so ist es in der protestantischen Theologie stets angesehen worden. In scripturis nascitur theologus ist ein altes Wort. Die Schrift ist die Geburtsstätte und Heimat des Theologen. Die Wirkung aber dieser in der Schrift niedergelegten Offenbarung ist die Kirche als die Gemeinde Jesu Christi, in welcher jener Heilsthatbestand seine irdische Wirklichkeit hat. Der zweite Theil der Theologie wird daher

Digitized by Google

die Wissenschaft von der Geschichte, der äußeren und inneren Geschichte dieser Kirche in der Mannigfaltigkeit ihres Lebens sein. Im Zusammenhang mit der Gemeinde gewinnt jener Heilsthatbestand persönliche Gegenwart, innere Wirklichkeit im Christen, in ihm kommt er zum subjektiven Bewußtsein und Leben. Und daraus geht die sogen. systematische Theologie hervor, der dritte Theil der Theologie. Den Bestand des Christenthums in der Welt aber weiter- und so die Gegenwart der Kirche ihrer Zukunft entgegenzuführen ist die Aufgabe des kirchlichen Handelns in der Verwaltung der Gnadenmittel, die ihr zur Ausrichtung dieses ihres Berufs gegeben sind. Die Wissenschaft von diesem kirchlichen Handeln ist die sogen. praktische Theologie, und diese bildet den vierten Theil der Theologie. Aber dieses berufsmäßige kirchliche Handeln hat der Natur der Sache nach zur Voraussetzung ein Bewußtsein vom Wesen des Christenthums selbst, wie es in der Dogmatik zur Darstellung kommt. Im ewigen Heilsrath Gottes hat, was wir Christenthum nennen, seine ursprüngliche Heimat und hat vom Herzen Gottes aus sich in der Welt eine Stätte der Verwirklichung und in der Geschichte des Heils einen Vollzug gegeben. Denn alle unsere Gedanken vom Heil in Christo denken nur nach, was Gott in Christo ewig zuvor gedacht und gewollt und in der Geschichte durch That und Wort uns kund gethan und vermittelst der Erfahrung von diesem Heil in unser Bewußtsein eingeführt hat. Wie es aber ein großer und doch einheitlicher Gedanke Gottes ist, der sich zum System von Gedanken und Werken Gottes auseinanderlegt, so sucht auch unser Denken in der Zurückführung alles Einzelnen auf die zu Grunde liegende Einheit und in der Entfaltung der Einheit zur Mannigfaltigkeit des Einzelnen auf Grund der inneren Erfahrung der göttlichen Heilsgedanken ein entsprechendes System der Heilserkenntniß zu bilden. Dieß ist der Inhalt der sogen. systematischen Theologie. Diese unsere Erfahrung aber, in welcher der ewige Heilswille uns zum Bewußtsein kommt, vermittelt sich durch den Dienst der Kirche und im Zusammenhang mit der Geschichte ihres Lebens und Erkennens. Es ist demnach nicht ein bloß individuelles christliches Bewußtsein und ein vereinzeltes christliches Ich, welches in der systematischen Theologie zur Selbstaussage kommt, wie es nach der Definition eines bedeutenden neueren Theologen (v. Hofmann in Erlangen): „Ich der Christ bin mir dem Theologen der eigentlichste Gegenstand meiner

Digitized by Google

(ſyſtematiſchen) Wiſſenſchaft" erſcheinen könnte; ſondern Chriſten ſind wir und chriſtlichen Glauben und Erkenntniß haben wir nur auf Grund der Schrift und im Zuſammenhang mit der Gemeinde und ihrem Glauben und ihrer Glaubenserkenntniß. Nur in dieſem Sinn alſo iſt die ſyſtematiſche Theologie wiſſenſchaftliche Ausſage des chriſtlichen Glaubens.

2. Man pflegt die ſyſtematiſche Theologie in die beiden Hälften der Dogmatik und Ethik (Moral oder Sittenlehre) zu theilen. Aber es wäre unrichtig, beide als parallele Disziplinen anzuſehen. Denn die Ethik iſt durchweg von der Dogmatik als der übergreifenden Disziplin bedingt und umſchloſſen. Wenn der Apoſtel Johannes in ſeinem erſten Brief einmal ſagt: Laſſet uns ihn lieben (oder vielleicht richtiger: wir lieben ihn), denn er hat uns zuerſt geliebt — ſo kann man den erſten Satz als das Thema der Ethik, den anderen als das Thema der Dogmatik bezeichnen; das erſte aber iſt von dem anderen getragen und abhängig. Denn wohl haben es beide mit dem Heil Gottes in Chriſto zu thun; aber die Dogmatik, wie es in Gott ewig gewollt und begründet und in der Zeit geſchichtlich verwirklicht wird, die Ethik aber, wie es im inneren und äußeren Leben und Verhalten des Chriſten ſeine irdiſche Verwirklichung findet. Dieß aber bezeichnet nur einen engeren Kreis, der von jenem übergreifenden Kreis göttlichen Wirkens umſchloſſen iſt. Man kann daher auch wohl beide vereinigen und als das Eine Syſtem chriſtlicher Lehre darſtellen, wie dieß auch mehrfach gefordert (z. B. von Schleiermacher) und verſucht worden iſt (z. B. von Sartorius, Nitzſch, v. Hofmann). Wenn man die Ethik von der Dogmatik loslöſt und als beſondere Disziplin behandelt, ſo iſt es wegen der Fülle des Stoffs und des Reichthums der mannigfachen Beziehungen, die in der Ethik als der Darſtellung des ſittlichen Lebens des Chriſten in der Welt zur Sprache kommen. Dann aber werden ſich beide auch in der Gliederung des Stoffs verſchieden geſtalten müſſen; denn ihrem Thema entſprechend wird die Dogmatik von Gott, die Ethik dagegen vom Menſchen auszugehen haben. Zur Grundlage aber haben beide daſſelbe Heil Gottes in Chriſto und denſelben Heilsglauben, die Dogmatik ſofern der Glaube dieſes Heil Gottes in Chriſto ſich aneignet, die Ethik ſofern der Glaube im Geiſte Chriſti dieſes Heil im Leben auswirkt, die Dogmatik demnach den Glauben der Rechtfertigung, die Ethik den Glauben der Wiedergeburt und Erneuerung.

Digitized by Google

3. Ihren Namen hat die Dogmatik vom „Dogma“. Das Wort Dogma schließt eine doppelte Bedeutung in sich. Auf der einen Seite bedeutet es einen Lehrsatz, etwa einen philosophischen — so kommt es schon im antiken Sprachgebrauch vor —, auf die Kirche übertragen einen kirchlichen Lehrsatz oder auch eine kirchliche Lehre überhaupt; auf der anderen Seite bezeichnet es eine Satzung oder ein Gebot, wie Luk. 2, 1: Es ging ein „Dogma“ aus vom Kaiser Augustus, oder Eph. 2, 15: Das Gebot gesetzt in (Form von) „Satzungen“. Beides zusammengefaßt ergibt den Begriff eines kirchlichen Lehrsatzes — des Glaubens oder des Lebens —, der den Anspruch der Gültigkeit innerhalb der Kirche erhebt. Der Sprachgebrauch der späteren Jahrhunderte beschränkte das Wort auf das Gebiet der Glaubenslehren, so daß ein analoges Wort für die Sätze des christlichen Lebens fehlt. Im Unterschied von der Predigt (dem „Kerygma“) bezeichnet also Dogma die durch das denkende Bewußtsein hindurchgegangene, in begriffliche Form gefaßte und zu kirchlicher Anerkennung und Gültigkeit erhobene Glaubensaussage, die auch, zwar nicht die Form, aber den Inhalt der kirchlichen Verkündigung bildet. Man wird demnach beim „Dogma“ allerdings, nicht wie man vielfach sagt: Geist und Buchstabe, wohl aber Inhalt und Form unterscheiden müssen. Der Inhalt ist das Wesentliche und Bleibende, die Form der zeitlich und geschichtlich bedingte Ausdruck, in welchen sich der Inhalt kleidet. Auf jenen, nicht auf diesen kommt es in der Hauptsache an. Aber wir haben die Sache nicht ohne die Form, wenn auch diese in fortschreitender geschichtlicher Entwicklung der Natur der Sache nach sich wandelt, um immer mehr zum entsprechenden Ausdruck der Sache selbst zu werden.

In diesem Sinn also, daß wir in der dogmatischen Form den Glauben selbst als ihren Inhalt zur Darstellung bringen, sprechen wir von Dogmatik. Wenn aber die Voraussetzung des Dogmatikers der Christ und der Glaube nicht ein uns fremder, sondern unser eigener, also in diesem Sinn die Dogmatik Glaubenslehre ist, wird sie nicht etwa die kirchlichen Dogmen oder Lehrsätze bloß geschichtlich zu referiren haben, sei es etwa um sie zu rechtfertigen oder auch zu kritisiren. Andererseits ist doch auch ihr Inhalt eben nicht bloß der individuelle Glaube des Dogmatikers, sondern der Gemeinglaube der christlichen Kirche, welcher der Dogmatiker angehört, den er als seinen eigenen aussagt auf Grund seiner Zugehörigkeit zu dieser Gemein-

Digitized by Google

schaft. Und demnach wird er, indem er diesen seinen persönlichen Glauben zur Darstellung bringt, zugleich den Glauben der Kirche, wie er sich in der langjährigen geistigen Arbeit der Kirche entwickelt und ins Dogma gefaßt hat, zu reproduziren haben. Dieß also ist der Begriff und die Bedeutung des Namens der Dogmatik.

II. Die christliche Religion als der Inhalt der Dogmatik.

A. Von der Religion überhaupt.

§ 7. Name und Begriff des Wortes Religion.

1. Die Religion liegt als eine allgemeine Thatsache des Völkerlebens vor. Schon die alte Welt (z. B. Cicero) erkannte es als unbestreitbare Thatsache an, daß es kein Volk ohne Religion gebe. Man hat seitdem eine halbe Welt neu entdeckt; aber man hat bei allen Völkern, auf die man stieß, Religion gefunden, vielleicht nur verkümmerte Reste einer Religion, aber doch Religion. Man hat besonders im vorigen Jahrhundert die Behauptung aufgestellt, daß es religionslose Völker gebe; man hat diese Behauptung durch die Erfahrung nachweisen zu können geglaubt; aber es war ein Irrthum. Es war nur etwa die Unvollständigkeit und Ungenauigkeit der Beobachtung, die jener Behauptung zu Grunde lag, vielleicht auch Absicht, welche die Beobachtung regierte; die genauere Erforschung der Wirklichkeit hat jene Behauptung immer Lügen gestraft; und gegenwärtig darf der Satz der Allgemeinheit der Religion unter den Völkern als ein von allen ernsten Forschern anerkannter gelten. „Die Ethnographie, erklärt der Geograph Ratzel, kennt keine religionslosen Völker, sondern nur eine verschieden hohe Entwicklung religiöser Ideen". Allerdings herrscht in dem, was wir als Religion bezeichnen, größtmögliche Verschiedenheit, je nach der tieferen oder höheren Stufe, auf welcher das einzelne Volk steht. Aber etwas Gemeinsames ist doch allen Religionen eigen: in jedem Falle das Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten und einer gewissen Scheu

Digitized by Google

vor denſelben, das entweder ſie fürchten oder ihre Hülfe ſuchen heißt, kurz ein Verhältniß zu ihnen in ſich ſchließt, ſei es nun, daß ſich daſſelbe in der inneren Stimmung kundgibt, oder in einem äußeren Kultus darſtellt. Jenes pflegt man ſubjektive, dieſes objektive Religion zu nennen — immer doch Religion.

2. Was will dieſes Wort beſagen? Wir verdanken der Sprache der Römer zwei Grundworte unſeres höheren geiſtigen und ſittlichen Lebens: Religion und Pietät. Beide ſind verwandt, aber nicht ohne eine gewiſſe Verſchiedenheit. Goethe hat Pietät mit Ehrfurcht überſetzt, und das Moment der Ehrfurcht liegt auch dem Wort Religion zu Grunde. Wir werden vielleicht ſagen dürfen: Religion iſt Ehrfurcht im unmittelbaren Verhältniß zur Gottheit, Pietät Ehrfurcht im mittelbaren Verhältniß zu ihr, wie es durch die verſchiedenen irdiſchen Beziehungen (zu den Aeltern u. ſ. w.) bedingt iſt. Man hat das Wort religio verſchieden etymologiſch erklärt. Die Erklärung, welche Cicero gibt, wird immer die wahrſcheinlichſte ſein. Er führt das Wort zurück auf ein Zeitwort (religere), welches die Achtſamkeit und Gewiſſenhaftigkeit bezeichnet, die es genau nimmt mit den Pflichten gegen die Gottheit, beſonders in ihrer Verehrung im Kultus. Wir werden ſagen dürfen, daß dieſer altrömiſche Begriff, welcher das innere perſönliche Verhältniß zur Gottheit zurücktreten läßt gegen das äußere kultiſche Verhalten, in der Regel dem religiöſen Verhalten der römiſchen Kirche zu Grunde liegt. — Gegen jene Aeußerlichkeit des altrömiſchen Kultus haben ſchon altchriſtliche Apologeten (z. B. Arnobius) geltend gemacht, daß die wahre Gottesverehrung eine Sache der Innerlichkeit ſei (verus cultus in pectore est). Und ſo haben andere altchriſtliche Schriftſteller (Laktanz) religio von einem Worte (religare) abgeleitet, welches die innere Bindung an die Gottheit und den Dienſt gegen ſie bezeichnet. Zwar etymologiſch iſt dieß nicht berechtigt, aber ſachlich iſt dieß richtiger, weil es den Begriff der Religion innerlicher faßt.

3. So verſchieden übrigens die Bezeichnungen für das, was wir Religion nennen, ſein mögen, in allen ſpricht ſich doch ein Verhältniß zur Gottheit, wenn auch ein mehr oder minder innerliches und perſönliches, aus. Und das dürfen wir wohl als den allgemeinen Begriff der Religion bezeichnen.

Wenn nun das Alte Teſtament gern von der Religion im Sinn der Furcht Jehova's redet, ſo kommt darin vor Allem die

Digitized by Google

Scheu vor dem Allmächtigen und Heiligen (1 Mos. 17, 1: Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei fromm) zum Ausdruck; diese aber liegt auch den übrigen Bezeichnungen für Religion und Frömmigkeit zu Grunde. Denn die Gottheit wird vor Allem als die Macht gefühlt und verstanden, negativ und positiv. Sie ist überall die Macht, von der man sich abhängig weiß und fühlt, und die man zu fürchten Grund hat, zu der man aber auch im Gefühl der eigenen Ohnmacht und beim Bedürfniß nach höherer Hülfe eben deßhalb seine Zuflucht nimmt Und wenn dieß auch die niedrigste Stufe ist, auf der sich etwa der Wilde befindet, der für sein irdisches Hab und Gut Gefahr von sichtbaren oder unsichtbaren Feinden fürchtet und sich um Hülfe dagegen scheuvoll an die höheren Mächte wendet — immer ist es der Gedanke, wie ihn der Nestoride Pisistratus bei Homer gegen Telemach ausspricht, als dieser auf der Suche nach seinem Vater nach Pylos zum alten Nestor kommt: „Alle Menschen bedürfen der Götter" — ein Wort, welches Melanchthon für den schönsten Vers im Homer erklärte.

Aber es ist nicht bloß die Macht über die Welt, an die man sich im religiösen Kultus wendet, sondern die Gottheit wird auch irgendwie als sittliche Größe gefaßt, schon indem man sie scheut, ihren Zorn fürchtet und ihre Hülfe erwartet. So weit Völker auf Erden leben, gibt es Gebete und Opfer, und mit den Opfern verbindet sich überall mehr oder minder das Verlangen nach Sühne und nach Gnade. Darin aber kommt das Bedürfniß nach irgendwelcher Gemeinschaft mit der Gottheit zum Ausdruck. Das aber ist ein persönliches Verhältniß, und ein solches sucht der Mensch in dem allen. Jenes oft zitirte Wort Augustin's am Anfang seiner „Konfessionen": „Du hast uns zu dir hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir" (fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te) ist das Grundwort aller Religion. Die Gottheit als Grund und Ziel unseres Daseins wie alles Seins anerkennen und dieß in Gesinnung und Wandel bethätigen: das wollen wir mit dem Worte „Religion" besagen. Das wird dann auch als die Idee den thatsächlichen Religionen zu Grunde liegen. Zu ihrer Erfüllung und Wahrheit freilich kommt die Religion erst im Christenthum, der absoluten Religion. Was die übrigen Religionen suchen und meinen, in ihm ist es vorhanden und gegeben.

Digitized by Google

Woher aber ist diese Thatsache der Religion und worin besteht ihr Wesen?

§ 8. Ursprung und Wesen der Religion.

Woher stammt die Religion? Ist sie eine allgemeine Thatsache alles Völkerlebens, so kann sie nicht willkürlichen und zufälligen Ursprungs, sondern muß im Wesen des Menschen selbst begründet sein.

1. Die niedrigste Anschauung ist ohne Frage die: die Religion sei politischen Ursprungs und diene nur einem staatlichen Interesse. Das war die Meinung englischer Deisten, französischer und deutscher Atheisten und Materialisten, und ist wohl auch die Behauptung der „zielbewußten" Sozialdemokraten unserer Tage. Man sagt: die Religion ist eine Erfindung politischer Herrschsucht und Klugheit, der Kappzaum, mit dem man das Volk in Gehorsam hält. Denn nur wenn man einen Gott im Himmel anerkennt, wird man auch geneigt sein, sich vor irdischen Majestäten zu beugen: Ni dieu ni maitre — bezeichnet man daher dort als die richtige Antwort auf die Forderung der Religion. Dieses Wort haben wir in letzter Zeit aus anarchistischen Kreisen, besonders der romanischen Länder, oft genug gehört. Allerdings ist die Religion eine gesellschaftliche Nothwendigkeit. Man kann eher eine Stadt in die Wolken bauen, sagt schon der Heide Plutarch, als einen Staat ohne Religion. Und nachdem man in der großen französischen Revolution die Existenz Gottes hinwegdekretirt hatte, konnte ein Robespierre den Satz aussprechen: Wenn es keinen Gott gäbe, müßte man einen erfinden. Und das lehrt uns die tägliche Erfahrung. Auf dem Gottesglauben beruht der ganze Bestand der menschlichen Gesellschaft. Gottlosigkeit kann nicht die Basis der Gesellschaft sein. Aber aus der staatlichen Nothwendigkeit der Religion folgt nicht ihr Ursprung. Diese Theorie ist in sich selbst widersprechend. Denn wäre die Religion die Erfindung etlicher kluger Köpfe, wie kämen die anderen dazu, sich diese Erfindung aufreden zu lassen? Man kann sich wohl die Aufrichtung der Polizei aus der Erkenntniß ihrer Nothwendigkeit erklären; aber um die Religion ist es doch eine ganz andere Sache, als um die Nothwendigkeit einer Polizei. Die Religion ist, wo sie ist, die beherrschende Macht des Lebens; wenigstens erhebt sie den Anspruch darauf und macht ihn auch thatsächlich geltend. Die Geschichte der

Digitized by Google

Religion beweist das. Woher kommt ihr diese Macht über die Gemüther und über das äußere Verhalten, wenn sie nur ein Produkt der Reflexion über ihre Nützlichkeit oder staatliche Nothwendigkeit ist?

2. Oder ist sie etwa ein Produkt der Naturphänomene? Das war die Theorie des römischen Dichters Lukrez und seiner Schrift „über die Natur der Götter" (de natura deorum) aus der Zeit der Auflösung des altrömischen Götterglaubens. Er wollte durch seine Aufklärungstheorie zur Beruhigung der Gemüther beitragen und von der Götterfurcht befreien. Was den religiösen Vorstellungen zu Grunde liegt, das sind — so behauptet er — nicht Realitäten, sondern die Naturphänomene, theils erschreckender, theils segensreicher Art, werden von der Phantasie auf göttliche Mächte zurückgeführt, die sie verursacht haben sollen. Aber wie kommt der Mensch dazu, hinter diesen Naturerscheinungen göttliche Mächte zu suchen, wenn er den Glauben an solche nicht vorher besitzt und mitbringt, um so mit Hülfe desselben jene Phänomene zu deuten?

3. Also ist die Religion eine Illusion, lehrte der früher Hegel'sche Philosoph und dann zum Haupt der materialistischen Denkweise gewordene Ludw. Feuerbach in seiner Schrift über „das Wesen des Christenthums". Wenn der Religiöse sich Gott vorstellt, so ist es der Mensch selbst, den er, nur eben vergrößert, vor sich hinstellt und gleichsam wie eine Selbstspiegelung in die Wolken wirft, als wäre das eine andere Größe als er selbst, um in seiner Hülflosigkeit einen scheinbaren Anhalt außer sich zu haben — so lange, bis der Mensch dieß als Illusion erkennt und dieß Spiegelbild gleichsam wieder in seinen Geist zurücknimmt Aber wie kommt es, daß die Menschheit durchweg dieser Täuschung unterliegt? Sind wir zur Täuschung oder zur Wahrheit erschaffen? — Aber das Leben braucht Illusionen, sagt Renan der Franzose, poetische Illusionen; denn unsere Phantasie, die ein wesentliches Stück unserer geistigen Ausstattung bildet, ist eine Dichterin. Das gehört mit zum Schmuck des Lebens, welches sonst öde und trocken wäre. Und sind die Frauen ein wesentlicher Schmuck des Lebens, so werden sie auch die hauptsächlichsten Trägerinnen der Religion sein. Die Religion ist für die Frau natürlich, der Mangel an Religion unnatürlich; sie ist die Poesie der Frauen. So wäre sie nicht für die Männer? nur etwa für poetische Männer, die von Illusionen leben? Aber die Religion

Digitized by Google

ist eine ganz andere Macht über das Leben als es eine Illusion sein kann. Für eine poetische Illusion läßt man sich nicht kreuzigen. Die Religion ist die einschneidendste Macht des Lebens: sie regelt und bestimmt das ganze Leben, sie kann dem Leben mit seinen Wünschen und Neigungen unerbittlich entgegentreten und die größten Opfer von uns fordern. Woher kommt der Religion diese Macht, wenn sie nur eine Illusion ist, überhaupt wenn sie nur ein psychologisches Phänomen ist? Es wäre ein ganz unberechtigter und unerklärlicher Anspruch. Allerdings auch Illusionen üben Wirkungen größter Art. Man kann auch für eine Illusion in den Tod gehen. Aber das ist nur so lange der Fall, als die Illusion für Wirklichkeit angesehen wird. Sobald man sie als Täuschung erkennt, ist es um ihre Wirkung geschehen. Es gibt auch religiösen Aberglauben, wie in der römischen Kirche, im Gebiet der Marien- und Heiligenverehrung, und er übt eine große Gewalt über die Gemüther aus, aber doch nur so lange, als man an die Wirklichkeit der Dinge glaubt, denen man verehrend und vertrauend sich hingibt. Der Glaube hat Kraft und Stärke, nur wenn man überzeugt ist von der Realität seines Inhalts. Der Zweifel hebt auch alle Kraft des Glaubens auf. Und der Glaube trägt die Gewißheit seiner Wahrheit in sich selbst. Wohl mag man fragen, ob mit Recht oder Unrecht. Da aber gibt es jedenfalls nur ein Entweder — Oder. In den höchsten Fragen gibt es keine Kompromisse.

Die Religion ist doch eine Illusion — lehrt der jetzt zur Philosophie übergegangene frühere Bonner Theolog Bender in seinem „Wesen der Religion" 1886. Sie ist der Versuch, über die Schranken und Hemmungen, die der Kraft und dem Wissen des Menschen durch die uns umgebende Welt gesetzt sind, hinauszukommen. Was als Religion erscheint, ist nur der Ausdruck des Selbsterhaltungstriebes im Menschen, der durch die Annahme höherer helfender Mächte sich selbst und die eigene Existenz in dieser Welt behaupten will. Aller Religion liegt Eudämonismus zu Grunde. Interesselos ist die religiöse Erhebung niemals. Es ist die Hülfe für den Lebenszweck, was der Mensch bei der Gottheit sucht, an die er sich wendet, nichts anderes. So ist es bei den Naturreligionen, und anders ist es nicht auch beim Christenthum. Ob der Naturmensch seine Heerden und Weiber gegen die drohende Gefahr zu schützen sucht, indem er sich durch Gebete und Opfer an die als beseelt gedachten Naturmächte

Digitized by Google

wendet, oder ob der Christ seine Seligkeit von Gott erfleht — im Grund ist beides eins; er sucht immer seine Lebensinteressen zu sichern. Das ist der Beweggrund alles religiösen Kultus. Und entsprechend diesem praktischen Interesse des Kultus ist dann der religiöse Glaube nur der Versuch einer theoretischen Erlösung vom Druck des Welträthsels· eine solche Weltbeurtheilung, welche jene Erreichung der Lebensinteressen als möglich erscheinen lassen soll. Für diesen Zweck wird die Gottesidee gebildet. Es ist Selbsttäuschung des Menschen, wohl eine ehrliche Selbsttäuschung, aber immerhin eine Selbsttäuschung — eine Projektion des Menschenwesens in die Wolken. Denn eine überweltliche Welt gibt es nicht; das ist Illusion, wenn auch vielleicht eine psychologisch nothwendige. Wenn das Christenthum wesentlich in der Vergottung Christi besteht, so ist das nur entsprechend der Stellung, welche die Religionsstifter mehr oder minder überall angewiesen erhalten haben. So Bender.

Wenn hier die Religion nur aus dem Verhältniß des Menschen zur Welt abgeleitet wird, für welches die Gottheit nur eine Hülfsvorstellung ist, so erinnert das an die Erklärung der Religion bei Albr. Ritschl. Denn so verschieden sie sonst sein mögen — hierin ist doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden. Bender's Theorie — werden wir sagen dürfen — ist im Grunde eine Konsequenz der Theorie Ritschl's, wenn auch die Theorie eines enfant terrible. Ritschl tadelt Schleiermacher's Begriffsbestimmung der Religion, wonach sie „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" von Gott sei, als Mystik. Denn das sei das Wesen und der Fehler der Mystik, daß sie die Welt ignorire, als ob es keine Welt gebe. Und doch ist die Welt das Nächste, was für den Menschen in Betracht kommt. Dieser Welt gegenüber aber erscheint sich der Mensch nur als Theil und findet er sich allenthalben beschränkt und beengt. Auf der anderen Seite aber fühlt sich der zertheilten Welt gegenüber die menschliche Persönlichkeit als Totalität und so über sie erhaben. In dieser Spannung, welche ihn unselig macht, sucht der Mensch sich gegen die Welt zu behaupten durch den Glauben an eine höhere geistige Macht, an die er sich in Gedanken anlehnt und auf die er sich stützt. „Die Religion ist immer Deutung und Ausführung eines Verhältnisses des Menschen unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zweck der Seligkeit des Menschen" (Rechtfertigung und Versöhnung III, 186). So oder ähnlich lesen wir wiederholt bei Ritschl. Darnach ist Gott

Digitized by Google

also nur ein Hülfsgedanke, nur Mittel, nicht Zweck; ähnlich wie bei Kant in seinem sogen. moralischen Gottesbeweis, in welchem Gott dazu dient, die Spannung zwischen Pflichtgebot und Seligkeitsbedürfniß schließlich auszugleichen. Aber ist Gott nur Mittel? ist er nicht der letzte Zweck aller Dinge und unserer selbst? „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott“: sagt der Psalmist. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“. Sollen nicht alle Dinge uns gegen Gott zurücktreten? „Gott stehet mir vor Allen“, heißt es im Lied. Opfert doch thatsächlich in der Religion der Mensch auch sein Liebstes, um Gottes Huld zu gewinnen und seinen Zorn zu versöhnen, d. h. also, er stellt die Welt hinter Gott. Und „wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“, sagen wir mit dem Katechismus. Nicht, daß wir mit der Welt in Einklang stehen und in Einklang kommen, ist unser oberstes Verlangen, sondern daß wir mit Gott in Einklang stehen. Und das ist unser eigentliches religiöses Interesse und zugleich unser innerlichstes Interesse.

4. Denn auch nicht etwa bloß ein Interesse unseres Denkens ist Gott, von unserem Verstand dazu gefordert, um das System des Seins einheitlich zusammenfassen und die Welt einheitlich denken zu können. Denn nicht ein bloßes Verstandesinteresse ist der Gottesglaube und die Religion, sondern ein innerlichstes persönliches Interesse. Unwillkürlich flüchtet der Mensch in der Flucht der Erscheinungen zu dem ewigen unwandelbaren Felsen, auf dem die Seele ihr Haus bauen und woran das Herz sich halten kann „Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für“ Der letzte Grund unseres Seins, der Halt unserer Gegenwart, das Ziel aller unserer Hoffnung ist uns Gott, für unser Denken, für unser Empfinden, für unser Wollen, für den ganzen Menschen. Der letzte Grund, nicht bloß im Sinn eines Rückganges ins Unendliche; denn wo sollte in der Kette des Endlichen dieß Letzte sein, wobei wir stehen bleiben könnten, wenn es nicht ein aller Welt Entnommenes, schlechthin Ueberweltliches, in sich selbst gründendes Ewiges wäre? Nicht bloß für unsere Gedanken fordern wir das, sondern für unser ganzes Leben und unsere sittliche Persönlichkeit. Und ebenso fordern wir Gott als die schlechthin in sich selbst beruhende Größe als Anhalt in der Gegenwart und als letztes höchstes Ziel der Zukunft. Die ganze Kette des endlichen Kausalzusammenhangs verlassen wir inner-

Digitized by Google

lich und „eilen aus dieser Welt“. Das ist das „Mysterium der Religion“, wie man es genannt hat, daß wir, die wir doch Menschen dieser Welt sind, uns innerlich über diese ganze Welt erheben. Es ist uns angethan, daß wir nicht anders können. Warum? Weil wir nicht bloße Naturwesen sind, sondern Persönlichkeiten, die wir als solche selbst der Natur entnommen sind und in Beziehung zum Absoluten stehen, in ihm die höchste Erkenntniß und den letzten Gedanken besitzen, den wir denken, die höchste Sittlichkeit, die wir wollen und uns zur Aufgabe unseres Lebens setzen können, die höchste Befriedigung unseres Herzens, in der allein wir selig sind. So sind wir also nach allen Seiten auf Gott hin angelegt und zu ihm hin geschaffen, nicht bloß ihn zu wissen, sondern ihn zu haben, mit ihm in beseligender und heiligender Gemeinschaft zu stehen. So ist die Religion im Menschen selbst begründet. Das ist ihr — wie man es nennt — anthropologischer Ursprung.

5 Aber diesem muß der theologische entsprechen. Denn auf diesem Weg zu Gott, in dem wir ihn suchen und nach ihm verlangen, tritt uns die Sünde und ihre Schuld entgegen. Und wir alle fühlen, daß sie die Scheidewand ist, die sich zwischen uns und Gott stellt und uns nicht zur Gemeinschaft mit ihm gelangen läßt. Von jeher haben die Gott suchenden Menschen auch eine Sühne der Schuld gesucht, um dadurch Vergebung und ein gutes Gewissen zu erlangen. Soweit Menschen auf Erden sind, soweit ist Religion, soweit ist aber auch Verlangen nach Sühne, Verlangen nach der Gnade Gottes — wie sie auch gefaßt werden möge. Allem Irrthum der Menschen, deren Opfer auf den Altären rauchten, liegt doch eine Wahrheit zu Grunde: das Suchen und Verlangen nach der Gottheit, der Hunger nach Gnade. Aber vom Hunger allein wird man nicht satt, und im bloßen Suchen findet man Gott nicht, wenn er sich nicht finden lassen will. Dem Suchen des Menschen muß Gott selbst und ein Entgegenkommen Gottes entsprechen, wenn es nicht ein vergebliches und zielloses sein soll. Zur Religion gehört auch die Selbstbezeugung Gottes. „Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen“, er hat sich mannigfaltiger Weise kundgethan, zuhöchst in dem, was wir die Offenbarung Gottes im höchsten Sinne nennen. Gott aber offenbart sich uns Menschen nicht bloß, daß wir ihn wissen, sondern daß wir ihn haben. Die Offenbarung Gottes ist zugleich Selbstmittheilung Gottes. Das ist die objektive Seite der Religion. Alle

Digitized by Google

Religionen berufen sich auf solche Offenbarungen der Gottheit, es fragt sich nur, ob mit Recht oder mit Unrecht. Aber für alle ist es ihr gegenständlicher Anhalt. Die Religionen auch des griechisch-römischen Alterthums würden nicht diese Macht des öffentlichen Lebens, vor Allem nicht diese Macht über die Gemüther besessen haben, die sie hatten, wenn ihnen nicht der Glaube an vielfache wunderbare Gottesbezeugungen zu Grunde gelegen hätte. Wir sehen das deutlich, wenn wir z. B. die „Ermahnungsrede" des christlichen Lehrers Klemens v. Alexandrien „an die Hellenen" lesen und erfahren, wie zahlreich die Erzählungen von solchen Gotteserscheinungen u. dgl. waren, auf die sich der heidnische religiöse Glaube stützte. Freilich war es ein irrthümlicher Glaube, dem keine Wirklichkeit und Wahrheit zu Grunde lag, und es ist dem christlichen Apologeten nicht allzu schwer geworden, diesen Glauben zu widerlegen. Aber wir sehen doch daraus, daß der religiöse Glaube zu seiner Unterlage und seinem Anhalt Offenbarung fordert, sei es vermeintliche oder wirkliche. In der Religion begegnen sich diese zwei Wege: das Suchen des Menschen nach Gott und das Entgegenkommen Gottes.

Wir dürfen aber die Offenbarung nicht bloß in den inneren psychologischen Vorgang als die eine, etwa aktive Seite desselben, verlegen und darin suchen, wie es in der neueren Theologie vielfach Sitte ist. Wir sind persönliche Wesen, die mit Gott in einem persönlichen Verhältniß zu stehen begehren, nicht bloß in einem Stimmungsverhältniß, das doch schließlich auf ein Verhältniß mit uns selbst hinauskäme. Religion ist nicht bloß Frömmigkeit, wie es seit Schleiermacher Brauch ist, sie zu fassen. Da wäre sie etwas bloß Subjektives und Zuständliches. Religion ist ein persönliches Verhältniß zu einem persönlich von uns Unterschiedenen und uns persönlich sich Bezeugenden, sie vollzieht sich zwischen einem Ich und Du. Wie wir aber persönliche sind, so sind wir Geschichtswesen. So wird denn auch Gott, indem er uns begegnet, uns in der Geschichte begegnen und sich uns in geschichtlicher Offenbarung bezeugen. Das ist also die Religion ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach: *das in gegenseitiger Begegnung von Gott und Mensch sich vollziehende Gemeinschaftsverhältniß beider.*

6. Und das findet im *Christenthum* selbst seine Bestätigung. Denn ist das Christenthum die Wahrheit und die Wirklichkeit der Religion, so wird die Idee und das Wesen der Religion sich aus dem Wesen des Christenthums erkennen lassen müssen. Ist nun

Digitized by Google

aber das Christenthum — das müssen wir allerdings hier vorausnehmen, um es sich uns hinterdrein bestätigen zu lassen — das Gemeinschaftsverhältniß von Gott und Mensch, wie es durch die Begegnung beider geschichtlicher Thatbestand geworden, so wird also auch in dieser Gemeinschaft der Ursprung und das Wesen der Religion liegen.

Diese Gemeinschaft aber von Gott und Mensch, wie sie die Wahrheit ihres gegenseitigen Verhältnisses ist, so ist sie auch die Wahrheit unseres Weltlebens. Denn — so sehen wir — nicht in dieser Welt liegen die letzten Gründe und Ziele sowie der letzte Halt unseres gegenwärtigen Lebens in der Welt, sondern in dem weltjenseitigen Gott, der doch zugleich auch unser Gott in diesem Weltleben zu sein sich begeben hat. Von ihm aus also empfängt alles Menschenleben auf Erden Licht und Leben und Wahrheit. Wie aber für das Einzelleben, so gilt es auch für das Gesellschaftsleben. Der Fortschritt des geschichtlichen Lebens der Menschheit ist an den Fortschritt der Religion geknüpft. Denn nicht einer einzelnen Provinz des menschlichen Geistes gehört die Religion an, sondern dem ganzen Gebiet des menschlichen Geisteslebens, weil dem innersten Mittelpunkt desselben: also steht sie auch im Mittelpunkt des ganzen Umfangs des menschlichen Gesellschaftslebens. Weil sie das Zentralste ist, ist sie auch das Universellste, und weil das Persönlichste, auch das Sozialste.

Das führt auf die Frage sowohl nach der psychologischen als der geschichtlichen Wirklichkeit der Religion.

§ 9. Die psychologische und die geschichtliche Wirklichkeit der Religion.

Besonders Schleiermacher's Aufstellungen über das Wesen der Religion, nämlich in ihrem subjektiven Sinn, und damit zusammenfallend über die Provinz unseres Inneren, welcher die Religion angehöre, haben *die psychologische Frage* über die Religion lebhaft angeregt und sie längere Zeit auf die Tagesordnung gestellt.

1. Es sind wesentlich drei geschichtlich auf einander folgende Begriffsbestimmungen über das psychologische Wesen der Religion, welche man aufgestellt hat. Man hat sie in ein Wollen oder Thun, oder in ein Wissen, oder in eine Bestimmtheit des Gefühls gesetzt. Sie in ein *Wollen oder Thun* zu setzen, lag der Antike zunächst

Digitized by Google

nahe. Religion ist Gottesverehrung, also etwas Thätiges und zugleich etwas Festbestimmtes und allgemein Giltiges. So faßte es auch der altchristliche Schriftsteller Laktanz in seiner Erörterung darüber. Religion ist Gottesverehrung; Gott zu erkennen ist Voraussetzung der Religion. Und noch unsere altprotestantischen Dogmatiker fassen die Religion als Gottesverehrung. Um die Wende des 17 und 18. Jahrhunderts jedoch änderte sich die Vorstellung. Wenn früher die Erkenntniß als die Voraussetzung der Religion galt, so galt sie nun als ihr Wesen und der Kultus erschien als die praktische Bethätigung derselben, als Religionsübung. Diese Hervorhebung der religiösen Vorstellungen als der Hauptsache ging aus in den Gegensatz der stärkeren Betonung der überlieferten oder der mehr aufklärenden Denkweise der Uebergangszeit, bis Lessing in dem Streit, der sich an die „Wolfenbüttler Fragmente" anschloß, gegenüber der Unsicherheit, in welche durch die kritischen Fragen und Zweifel die gläubigen Gemüther geworfen würden, darauf hinwies, daß die Gläubigen sich auf ihre gefühlsmäßige Erfahrung zurückziehen und so aller Unsicherheit entziehen könnten. Wenn der Gichtbrüchige die wohlthätigen Wirkungen des elektrischen Stroms erfahren habe — was gehen ihn die Theorien über die Elektrizität an? Er beruft sich auf seine gefühlsmäßige Erfahrung jener Wirkungen. So habe auch der Gläubige in seinem Gefühl, in dem er so selig und ihm so wohl sei, ein sicheres Bollwerk, hinter das er sich gegen alle jene Angriffe und Zweifel retten könne. Das ist fast wie ein prophetisches Wort, zu dem man später zurückkehrte. Denn die neueste Zeit seit Lessing wiederholte jene drei Stufen der vorhergehenden Perioden. In Kant's Fassung der Religion als der Pflichterfüllung mit Beziehung auf Gott wiederholt sich die erste Fassung der Religion als eines Thuns. An die Stelle der vorhergehenden sentimentalen Periode stellte Kant die Herrschaft des strengen Willens und seines Pflichtgebots auch in der Religion. Die spekulative Periode aber, die auf Kant folgte, ersetzte den Primat des Willens durch den Primat der theoretischen Vernunft und ihres Erkenntnißtriebes; das Wissen, das höhere spekulative oder das niedriger stehende vorstellungsmäßige, erschien als das Oberste, in der Religion der Kirche also das überlieferte Dogma. Aber wenn ich mit dem Dogmatischen nicht einverstanden bin oder dem Kultus keinen Geschmack abgewinnen kann — muß ich um deßwillen die Religion selbst ablehnen?

Digitized by Google

2. Nein, antwortete Schleiermacher in ſeinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, mit welchen er um die Wende der beiden Jahrhunderte (1799) wie ein Prieſter und Prophet einer neuen Zeit vor das Geſchlecht ſeiner Tage trat, um jenen Religionsverächtern zu zeigen, daß ſie um deßwillen nicht die Religion ſelbſt abzulehnen nöthig haben. Sie haben mehr Religion, oder die Religion hat ſie mehr als ſie ſelbſt meinen. Denn nicht im Wiſſen oder Thun ſteht das Weſen der Religion, ſondern hinter dieſen Akten oder Formen des geiſtigen Lebens iſt ſie zu Hauſe, als eine innerſte Lebensthatſache unſerer Seele, als Sache unſeres innerſten Gefühls, in welchem das innere Leben unſerer Seele im Fluß und noch nicht gleichſam zu Lava erſtarrt iſt. Denn nicht etwa der äußere gottesdienſtliche Eifer oder die Summe oder Korrektheit des Wiſſens macht die Religion, d. h. die Frömmigkeit aus, ſondern etwas viel Innerlicheres iſt ſie. Denn ſo verſtand Schleiermacher hier Religion: im Sinne von Frömmigkeit, alſo nicht als ein gegenſtändliches Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch, ſondern als eine zuſtändliche Beſtimmtheit des Menſchen in ſeiner inneren Beziehung zum Göttlichen. Denn was nicht in ſeinem Steigen oder Fallen den Maßſtab der Frömmigkeit abgeben kann, das kann nicht das Weſen der Frömmigkeit oder Religion bilden. Denn ſonſt müßte etwa der am meiſten Wiſſende oder gottesdienſtlich Thätigſte auch der Frömmſte ſein. Die Religion iſt vielmehr eine „Beſtimmtheit des Gefühls“, und zwar das Gefühl der ſchlechthinigen Abhängigkeit. Hierin ſind alle Religionen einander gleich: Gefühl für das Unendliche zu ſein. Denn doppelt kommt die Welt für uns in Betracht: als die Einheit, der wir gegenüberſtehen, und als die Mannigfaltigkeit, die auf uns wirkt. So wird denn auch der Menſch doppelt von ihr berührt: in ſeiner inneren Einheit und in ſeiner Mannigfaltigkeit. Zwar auch dort iſt es zunächſt das Einzelne, das uns berührt, aber im Einzelnen und Endlichen doch das Unendliche, dieſes Univerſum als eine Einheit; hier aber iſt es die Welt des Mannigfaltigen und Einzelnen, die wir erfahren. Unſere eigene innere Einheit aber beſteht im Gefühl, die Mannigfaltigkeit unſeres Lebens dagegen im Wiſſen und Wollen. Alſo iſt die Religion nicht zuvörderſt eine Sache des Wiſſens und Wollens, ſondern des Fühlens.

Dieſer Argumentation aber liegt eine Vorausſetzung zu Grunde: daß wir es nämlich bloß mit dem Univerſum zu thun haben. Das

Digitized by Google

ist das spinozistische (d. h. pantheistische) Element, welches auf die Schleiermacher'sche Denkweise von Anfang an einwirkt, und das er zwar zu christlicher Denkweise zu verklären suchte, aber in seinem philosophischen Denken nie völlig überwunden hat. Allerdings wenn wir nur einzelne Erscheinungen des Weltlebens wären, dann stünden wir auch nur als Einzelne dem Ganzen gegenüber. Wenn wir aber Persönlichkeiten sind, so stehen wir nicht dem Universum der Welt, sondern dem persönlichen Gott gegenüber, im Verkehr von Ich und Du. Ist aber die Religion ein persönliches Verhältniß, so ist sie nicht ein bloßes passives Abhängig- und Bestimmtsein, sondern etwas Aktives, demnach nicht bloß Sache des Gefühls, sondern auch ein Wissen und Wollen, Sache der ganzen Persönlichkeit, das Persönlichste, was es gibt, und darum, weil das Zentralste, ist es auch maßgebend für das ganze Leben des Einzelnen wie der Gesammtheit. Dieses Innerste des Menschen aber in seiner Einheit, zentralen Innerlichkeit und Totalität, in welchem das ganze Dasein ungetheilt und unmittelbar gegenwärtig ist, nennen wir das Gemüth oder mit der Schrift: das Herz — Fühlen, Wissen und Wollen in Einem. Als denjenigen zentralen inneren Akt aber, der diese Funktionen einheitlich zusammenfaßt, werden wir den Glauben bezeichnen dürfen: die eigentlichste Funktion der Religion im subjektiven Sinn. Wenn der Hebräerbrief 11, 1 den Glauben charakterisirt als eine innere Ueberführtheit, in welcher der Mensch des Unsinnlichen, d. h. der Ewigkeit gewiß ist und sich darauf gründet, so liegen darin eben jene drei Momente des Fühlens, Wissens und Wollens.

Ist dieß nun das Wesen der Religion überhaupt, so wird es auch das Wesen des Christenthums bilden. Es ist nur eben dieser innere Lebensvorgang durch die Beziehung zu Christus näher bestimmt und dadurch zu seiner Wahrheit erhoben.

3. Von der Religion im subjektiven Sinn nun unterscheidet man die Religion im objektiven Sinn, d. h. von der psychologischen Thatsache des religiösen Innenlebens des Einzelnen die geschichtliche Wirklichkeit der Religion als Sache der Gemeinschaft. Denn alle wirkliche Religion besteht nur als Sache der Gemeinschaft in Lehre, Kultus und Sitte. Beide Seiten, die individuelle und die gemeinschaftliche, fordern einander. Denn je innerlicher und zentraler die Religion ist, um so mehr strebt sie nach Ausprägung und fordert sie Zusammenschluß mit Anderen; denn wir sind zur Gemeinschaft

Digitized by Google

geschaffen, sind nicht bloße individuelle Geisteswesen, sondern soziale Geschichtswesen. So prägt sich also dieses Innerlichste unseres Lebens auch geschichtlich aus und macht eine Geschichte durch. Beide Seiten aber, die der subjektiven und die der objektiven Religion, wirken auf einander und bedingen einander; auf der Harmonie beider ruht die Gesundheit des religiösen Lebens. Wohl aber können beide auch in Konflikt mit einander kommen. Das sind dann die großen Katastrophen der Geschichte mit ihrer erschütternden Tragik, wenn die Einheit des Lebens sich löst und in den Geburtswehen einer neuen Zeit sich wieder herzustellen sucht.

Der Eintritt des Christenthums in die Welt der antiken Religionen war eine solche Erschütterung. Und in geringerem Grade wiederholte sich dieß mit der Reformation.

B. Vom Christenthum.

§ 10. Das Wesen des Christenthums.

1. Wenn uns das Christenthum das Thema der folgenden Erörterung ist, so verstehen wir es nicht bloß als eine Spezies von dem Genus Religion, sondern es ist uns die Religion selbst; in ihm hat alle Religion ihre Wahrheit und in dieser Wahrheit ihre Wirklichkeit. Das Christenthum ist entweder alles oder es ist nichts. Das war das Bewußtsein der Christen von Anfang und ist auch unser Bewußtsein. Es ist ein interessanter und gewichtiger Angriff, den der heidnische Philosoph Celsus in seiner Schrift „Das wahre Wort" gegen Ende des 2. Jahrhunderts wider das Christenthum und die christliche Kirche erhob — der erste bedeutende literarische Vorstoß, von dem wir wissen. Der christliche Eifer der nächsten Zeit hat diese heidnische Streitschrift vernichtet, um sie unschädlich zu machen. Wir werden daraus auf ihre Bedeutung schließen dürfen. Der große alexandrinische Gelehrte Origenes aber hat noch fast hundert Jahre später auf das Zureden eines angesehenen christlichen Freundes eine Vertheidigungsschrift „gegen Celsus" in 8 Büchern veröffentlicht, die wir noch besitzen. In diese hat Origenes, so viel wir schließen dürfen, jene Streitschrift fast völlig mit aufgenommen, um sie desto gründlicher zu widerlegen. Man hat sie aus der Widerlegung zu rekonstruiren gesucht. Es ist interessant, in den Argumenten des Heiden manche

Digitized by Google

Bekannte aus neuerer Zeit wiederzufinden. Schließlich — denn nur dieß interessirt uns hier — macht er den Christen einen Vorschlag zum Frieden. Alle Völker haben ihre besonderen Religionen, und diese vertragen sich mit einander. Das römische Pantheon umfaßt sie alle. Nur die Christen wollen allein und wollen die ausschließliche Wahrheit haben. Das ist das Unerträgliche an ihnen. Von diesem Anspruch sollen sie lassen; dann wolle man sie gelten lassen; wenn nicht — dann nicht. Das ist die Wahl, die ihnen gestellt ist — Krieg oder Friede. Dieser Vorschlag des Heiden ist charakteristisch. Er ruht auf der Voraussetzung: es gibt keine absolute Wahrheit. Indem die Christen ihren Besitz behaupten, sind sie die Intoleranten; gegen Intoleranz aber gibt es keine Toleranz. Allerdings wenn es keine unfragliche Wahrheit, sondern nur etwa Wahrscheinlichkeit gibt; aber die Wahrheit ist intolerant — nicht gegen die Menschen, wohl aber in der Sache. Die Christen wiesen diesen Friedensvorschlag zurück und erwählten die absolute Wahrheit — mit dem Tod. Und damit hat ihre Sache auf Erden gesiegt. Also das Christenthum behauptet von sich, die absolute Wahrheit zu sein — entweder Alles oder nichts; ein Drittes gibt es in dieser entscheidenden Frage der Religion nicht. Oder könnte doch vielleicht eine noch höhere Form der Religion der Zukunft vorbehalten sein? Aber wenn das Christenthum nicht die Zukunft hat, dann ist es auch nicht die Macht der Gegenwart, und dann liegt sein Ursprung nicht in der Welt der Ewigkeit, sondern gehört nur dem Wandel der Geschichte an, welcher aus dem Tode der einzelnen Formen andere Formen hervorgehen läßt, die auch wieder dem Tode verfallen. Wenn aber das Christenthum eine Zukunft in sich trägt, dann ist es nur seine eigene, eine solche, da es sich nur selbst in der Unendlichkeit seines Inhalts immer tiefer und völliger entfalten und darleben wird.

2. Worin besteht nun das Wesen des Christenthums? Das wird sich vor Allem in den Stufen seiner geschichtlichen Entwicklung offenbaren. Drei Stufen hat seine Geschichte fortschreitend durchmessen: die der alten Zeit, die sich in der griechischen Kirche verfestigt hat, die der mittelalterlichen, die in der römischen Kirche zu bleibender Ausprägung gekommen ist, und die der Reformation, die wir im Protestantismus vor uns haben. Die drei Stufenfortschritte stellen sich charakteristisch in drei berühmten Bekehrungen dar, von denen wir geschichtlich wissen: in Justin, in

Digitized by Google

Augustin und in Luther. Justin, der Philosoph und Märtyrer, gilt als der Anfänger und Begründer der griechischen Theologie und er trägt auch ihr Gepräge an sich. Er hat uns selbst seine Bekehrung erzählt. Vom Streben nach Wahrheitserkenntniß erfüllt suchte er in den verschiedenen Philosophenschulen die gewisse Wahrheit, ohne sie finden zu können, auch nicht in der platonischen, die ihm noch am meisten zusagte, bis er, wie er uns erzählt, zuletzt, am Meeresufer in Gedanken einherwandelnd, mit einem Greise ins Gespräch kam, der ihn auf die heiligen Schriften, besonders der Propheten wies. Als er sich an diese wandte, ging ihm ein ganz neues Licht auf, das seine Seele mit wunderbarer innerer Gewalt ergriff. So fand er Christum, als die höchste Offenbarung der göttlichen Vernunft, als das persönliche „Wort" Gottes, die höchste Wahrheit, die absolute Philosophie, die wahre Lehre. Das ist der Charakter der griechischen Kirche. Das Christenthum ist die Antwort auf die Frage nach der höchsten Wahrheit, Christus der göttliche Lehrer der Menschheit, die Kirche die orthodoxe Kirche, das Evangelium das Ziel der Wege des Geistes, die nach der göttlichen Wahrheit suchen. Gewiß, das ist eine wesentliche Seite des Christenthums, aber es ist nicht das ganze Christenthum; Christus ist der höchste Lehrer, aber ist nicht bloß der himmlische Lehrer, er ist auch der Herr; das vorderste Interesse ist nicht das bloß intellektuelle, sondern das ethische, höher als die Intelligenz steht der Wille. Das ist das Charakteristische der abendländischen Kirche des Mittelalters, wie es sich darstellt in Augustin und in seiner Bekehrung.

Einer christlichen Mutter (Monica) und eines heidnischen Vaters (Patricius) Sohn trug Augustin die Doppelheit seines Ursprungs in seiner Natur. Der reichst begabte Geist des Abendlandes, welcher nachher das ganze Mittelalter beherrscht hat, suchte er auf verschiedenen Bahnen, lange Zeit auch in der Sekte der Manichäer und ihrer vermeintlichen Geheimnisse, die höhere Erkenntniß, bis er sich überzeugte, daß, was sie boten, Täuschung sei. Auch von der Antike, besonders von dem „Hortensius" des Cicero, erfuhr er Anregungen für ein idealeres Streben; aber mit mächtigen Banden hielt ihn zugleich die sinnliche Lust fest, bis er nach langem, vergeblichem Kampf zwischen Fleisch und Geist, unter der Einwirkung der „katholischen" Kirche, zuletzt durch einen Anstoß von außen, wie durch eine unmittelbar göttliche Weisung, den Willen des Geistes zur Herrschaft

Digitized by Google

über das Fleisch erhob, und seitdem war er denn der erneuernden Gnade Gottes unfraglich und für immer gewiß. So reich das spekulative Interesse und die geistige Begabung Augustin's war, das Vorderste war ihm doch der Wille; über dem Streben, Gott zu erkennen, stand ihm der Wille, ihn zu lieben. Das Christenthum ist ihm nicht wie dem Justin die neue philosophische Erkenntniß, sondern die Erneuerung des Willens und das neue Leben, das aus dem Quell der göttlichen Gnade dem Sünder durch die Heilsanstalt der Kirche zuströmt und ihn in ihre Gemeinschaft versetzt. Augustin's Rede ist immer reich und mächtig, aber nie strömt sie voller, reicher und innerlicher, als wenn er diese Einigung der gottliebenden Seele mit der persönlichen höchsten Liebe selbst preist und schildert, wie sie in der Kirche ihre Stätte hat. Das ist das Christenthum, wie es uns hier erscheint: die Kirche und ihre Heilsanstalt, deren Gnade den Willen frei und siegreich macht über das Fleisch und den Strom der Liebe in die Seele ergießt. Das sind die zwei Seiten, die Augustin hervorhebt und der Folgezeit übermittelt: die kirchliche Institution und das Geheimniß der mystischen Liebe, das sie zugleich in sich birgt. Wir werden sagen dürfen: hier ist mehr als Justin, diese Stufe des Christenthums ist höher als jene erste, denn der Wille ist mehr als der Intellekt.

Aber das Höchste und Innerlichste ist das doch noch nicht. Denn höher und innerlicher noch als der Wille ist das Gewissen. Hier ist der engste Zusammenhang des Menschen mit Gott und stehen wir in unmittelbarster Berührung mit ihm. Ein gutes Gewissen vor Gott zu haben ist das Nöthigste, was wir brauchen, und vor der Herrschaft des Willens über die Macht der Sünde steht die Freiheit des Gewissens von der Schuld. Wie gewinne ich ein gutes Gewissen vor Gott? — das war die Grundfrage Luther's in seinen inneren Kämpfen um seine eigene Seligkeit, und die Antwort darauf ist das Zentrum des Christenthums in seiner reformatorischen Erfassung. Hier handelt es sich um das Heil des Sünders, um das Bedürfniß und die Frage des Heils, um die Heilsantwort darauf in der Vergebung, und um den Heilsweg im Glauben, der die Gnade Gottes in Christo ergreift. Die Heilslehre von der Rechtfertigung: Christus allein, die Gnade allein, der Glaube allein, maßgebend bezeugt allein in der Schrift — das ist das Wesen des Christenthums im reformatorischen oder protestantischen Sinn. Hier ist es auf den innersten

Digitized by Google

Kern zurückgeführt, aber um von da aus sich allseitig zu entfalten und auszuwirken.

Das sind die drei geschichtlichen Stufen in der Erfassung des Christenthums.

3. Daraus werden wir erkennen können, worin das Wesen desselben besteht.

Vor Allem steht fest, daß es in der Person Jesu Christi beruht. Denn von ihm hat es seinen Namen. Welches ist nun aber die Stellung und Bedeutung der Person Jesu Christi? Man spricht im Neuprotestantismus wohl von einem „Christenthum Christi", d. h. von dem Christenthum, das er gehabt hat. Aber er hat es nicht an sich getragen, wie wir es an uns tragen; er hat es gebracht. Er ist nicht bloß etwa für uns ein Vorbild, das wir nachahmen, er ist der Begründer des Christenthums. Er ist auch nicht ein Religionsstifter, wie man sonst von Religionsstiftern redet. Er steht nicht bloß zum Christenthum wie etwa Muhamed zum Muhamedanismus. Er hat selbst religiöse Bedeutung für uns; nicht bloß seine Sache hat solche Bedeutung für uns, sondern seine Person. Das war der entscheidende Schritt, welchen Schleiermacher über den Rationalismus der vorhergehenden Periode hinaus that, womit er seine Zeit auf den rechten Weg wies. Es handelt sich nicht bloß — lehrt er, und mit Recht — um eine Lehre Christi und um einen Lehrer, sondern um die Person, und zwar um die Person als Ausgangspunkt einer neuen Lebensbewegung, die in ihm selbst ihren prinzipiellen Ausgang hat und von ihm aus sich den Anderen mittheilt. Er ist der lebendige Quell, von dem aus in seiner Gemeinde der Strom sich durch die Jahrhunderte ergießt. Wer in diesen Strom eintaucht, erfährt dieß neue Leben, das von ihm ausgeht. Aber — müssen wir fragen — ist er nur der Ausgangspunkt der neuen Bewegung, die durch die Gemeinde sich fortsetzt? Ist er nicht stets selbst gegenwärtig und wirksam in seiner Gemeinde? Sind uns denn nur Wirkungen oder eine große Wirkung von ihm geblieben? Treten wir nicht mit ihm selbst in Beziehung, wenn uns seine Sache berührt? So ist denn in seiner Person selbst alles beschlossen, und zwar gegenwärtiger Weise, was uns in ihm gegeben ist. Und was ist in ihm beschlossen und gegeben? Nicht bloß — so sahen wir schon früher — ist unser Verhältniß zur Welt dadurch, daß Gott in Christo in seinen überweltlichen und weltmächtigen Tugenden uns hier

Digitized by Google

offenbar geworden und entgegengetreten ist, in Einklang mit sich selbst gebracht — so lehrt Ritschl. Sondern in Christo ist vor Allem unser Verhältniß zu Gott in Ordnung gebracht und in Einklang mit sich selbst gekommen — dadurch, daß durch die Versöhnung Christi die Schuld beseitigt und die Vergebung gewonnen ist; und dieß wieder nicht bloß in dem Sinn, daß wir unser Verhältniß zu Gott anders beurtheilen (wie ebenfalls Ritschl lehrt), sondern so, daß das Verhältniß Gottes zu uns sich gewandelt hat in der großen Wendung der Geschichte, die wir Versöhnung nennen. Und das ist sie uns nicht im Sinn einer Aenderung unserer Gedanken, sondern eines geschichtlichen Vollzugs der Gedanken und Wege Gottes in der Mitte der Zeiten; sie ist nicht bloß ein Bewußtseinsvorgang in unserem Innern, sondern ein Geschichtsvorgang, der in der Person Christi selbst sich vollzogen und zum bleibenden geschichtlichen Thatbestand geworden ist. An diesem Vorgang kann man daher nur Theil haben, indem man an der Person Christi Theil hat; denn diese ist Alles. An ihr aber hinwiederum kann man nur Theil haben im persönlichen Glauben, der ihn ergreift und was in ihm beschlossen ist. Was aber in ihm beschlossen ist, das ist, weil der Mitte der Geschichte angehörig, auch für die ganze Menschheit bestimmt und für sie wirklich, soweit sie auf jenen Willen Gottes eingeht. Es ist also nicht bloß eine Sache des Einzelnen, sondern der Gemeinde, d. h. der Menschheit Gottes, und ihres gesammten Lebens auf Erden. Das also ist das Wesen des Christenthums: *das Heil, wie es in Christo Jesu geschichtlich verwirklicht und zum bleibenden Heilsthatbestand geworden ist, um durch den Glauben persönliches Eigenthum der Menschheit zu werden und zum Reiche Gottes sich auszuwirken.*

§ 11. Die Wahrheit des Christenthums.

Ist dieses nun aber auch Wahrheit? und wie erweist sich das? Wenn im Wesen des Menschen der Wille und das Gewissen höher stehen als das Wissen, und wenn dort die letzte Entscheidung liegt, so wird auch die Wahrheit sich nicht bloß im Gebiet des Wissens und mit seinen Mitteln beweisen, sondern vielmehr wird der Beweis der Wahrheit dem Gebiet des Willens und Gewissens angehören, wird also sittlicher Art sein. Denn erst das Sittliche, weil Persönliche,

Digitized by Google

gibt auch allem Wiſſen den Inhalt, welcher der Mühe werth, alſo entſcheidend iſt. So wird dieß auch bei der Frage des Chriſtenthums wie der Religion überhaupt das Maßgebende ſein.

Von drei Geſichtspunkten aus iſt die Frage der Wahrheit des Chriſtenthums zu betrachten: von dem Verhältniß des Chriſtenthums zu den Religionen überhaupt aus, deren Wahrheit es zu ſein den Anſpruch erhebt, von der Bedeutung des Chriſtenthums für das Perſonleben des Einzelnen aus, deſſen Wahrheit es iſt, und von der Bedeutung des Chriſtenthums für das Geſammtleben der Menſchheit, das es zu ſeiner Wahrheit zu bringen berufen iſt. Jedesmal aber iſt es der ſittliche Maßſtab, in welchem die Entſcheidung liegt.

1. Der nächſte Beweis für die Wahrheit des Chriſtenthums iſt der Weg der religionsgeſchichtlichen Vergleichung. Die außerchriſtlichen Religionen zerfallen uns in Heidenthum und Judenthum. Wenn wir vom Muhamedanismus hier Umgang nehmen, ſo geſchieht es, weil dieſer Monotheismus nur eine Abart des ſpäteren Judenthums iſt und nur die Fehler ſeiner ſpäteren Verkümmerung, nicht die Vorzüge ſeiner vorchriſtlichen Werdezeit an ſich trägt. Die beiden aber, Heidenthum und Judenthum, ſind weſentlich von einander unterſchieden, ſie ſind nicht etwa nur wie auf einander folgende Stufen derſelben Reihe. Man hat ſie zwar öfter einander gleich geſtellt. Mit Unrecht. Sie unterſcheiden ſich wie Natur und Perſon, wie Welt und Gott. Denn alle heidniſchen Religionen ſind Naturreligionen, auf dem Boden der Natur erwachſen: „die wildwachſenden Religionen“ nennt ſie Schelling. Der Apoſtel Paulus ſchildert im erſten Kapitel des Römerbriefs die Entſtehung des Heidenthums. Undankbar gegen den Schöpfer und Geber aller Güter hat der Menſch am Geber vorbeigehend ſich nur an die Gabe gehalten und mit Verkennung der abſoluten Perſönlichkeit ſich in die Natur verſenkt und ſie zu ſeinem Gott gemacht. Die Natur aber beſteht in einer Mannigfaltigkeit der Stufenreihen, und ſo vertreten die heidniſchen Religionen auch das mannigfaltige Verhältniß zur Natur und ihren Stufenreihen von den Dingen und Kräften an bis zu ihrer Zuſammenfaſſung im Menſchen. Ueberall allerdings iſt es Gott ſelbſt, den auch hier die Menſchen ſuchen, aber in der Natur. Wohl ſtehen ſie dabei unter göttlicher Leitung und vollzieht ſich eine gewiſſe „Erziehung des Menſchengeſchlechts“. Aber Gott ſelbſt haben ſie nicht und kennen ſie nicht. „Ohne Gott in der Welt“ nennt ſie der

Digitized by Google

Apostel. Es fehlt nicht das Band, an dem sie Gott in der Hand hält: das innere psychologische und das äußere in den natürlichen göttlichen Kundgebungen; das Heidenthum ist nicht irreligiös. Aber Gott selbst ist ihnen in der Natur untergegangen: „der verborgene Gott". Sie ahnen ihn, sie suchen ihn: das eben ist das Große und Schöne vor allem der antiken Welt, wodurch sie uns jünglingsartig berührt und unsere Seele gewinnt, daß sie die Welt der suchenden Religionen ist — aber das Suchen findet das Ziel nicht, weil der heidnische Mensch sich nicht losreißt von der Natur, die ihn mit übermächtiger Gewalt festhält. Und auch die philosophische Weltverneinung am Ende der Antike ist eben nur Verneinung der Welt, nicht Bejahung des wirklichen persönlichen Gottes; sie kennt an dessen Stelle nur etwa ein allgemeines Sein, eine Verallgemeinerung der Natur. Immer fehlt es an der bestimmten Scheidung von Gott und Welt, von Person und Natur; allen Naturreligionen liegt eine pantheistische Stimmung zu Grunde; das religiöse Verhältniß ist nicht wahrhaft sittlich, weil nicht ein persönliches Verhältniß von Gott und Mensch. Darum kennt das Heidenthum wohl den Unterschied von unendlich und endlich, aber nicht den sittlichen Unterschied zwischen heilig und sündig, und daher nicht das Bedürfniß der Brücke über die sittliche Kluft, welche Gott und Mensch trennt: das Heidenthum deckt die Kluft etwa mit Blumen zu, oder es sucht die Einigung mit dem Unendlichen, indem es das Endliche in Gedanken verneint oder in Askese und in mystischem Enthusiasmus zu verneinen sucht.

Das ist der wesentliche Vorzug der alttestamentlichen Religion, daß sie den ganzen Ernst der Trennung von Gott und Mensch kennt, welche die Sünde aufgerichtet hat, daß sie nicht bloß von einem Unterschied zwischen Macht und Ohnmacht weiß, sondern von dem sittlichen Unterschied zwischen dem Heiligen und Sündigen. Das aber ist die Kluft, welche nur die Gnade Gottes überbrücken kann. Israel bringt der Gottheit Opfer zur Versöhnung dar so gut wie die Heiden. Aber die Bedeutung dieser Opfer ist eine ganz andere. Nicht der sündige Mensch kann jene Scheidewand beseitigen und sich die Gunst der Gottheit erwerben, sondern die Gottheit selbst muß dem Bußfertigen die Gnade der Versöhnung zuwenden. Das ist die Hoffnung Israels: der große Tag der Versöhnung; auf der Vergebung der Sünden wird der Bund zwischen dem Volke und seinem Gott ruhen. Die Gegenwart ist Abbild und Vorbild dieser Zu-

Digitized by Google

kunft. Das ist die Seele des alttestamentlichen Israel und seiner Geschichte.

Das Christenthum ist die Wirklichkeit dessen, was das Heidenthum auf irrenden Bahnen suchte, was das alttestamentliche Judenthum in Bild und Gleichniß und Weissagung hoffte: die Religion der Versöhnung von Gott und Mensch auf Grund der Scheidung beider. So entspricht es dem sittlichen Wesen Gottes und des Menschen und so auch dem sittlichen Postulat ihres gegenseitigen Verhältnisses. Ein Höheres aber als das Sittliche kann es nicht geben. So erweist sich das Christenthum in der religionsgeschichtlichen Vergleichung als die Wahrheit der anderen Religionen.

2. Und als diese sittliche Wahrheit legitimirt es sich vor der inneren Erfahrung des Christen. Wohl sind Schätze der Weisheit und der Erkenntniß im Christenthum niedergelegt. Der Christ — hat man mit Recht gesagt — besitzt in seinem Katechismus ein reicheres und wahreres Wissen als Sokrates und Plato in ihrer Philosophie. Denn die letzten Fragen, um die es uns zu thun ist, sind hier beantwortet. Die Frage nach dem Grund wie nach dem Zweck unseres Daseins, sowie nach dem Sinn unserer Gegenwart. Aber der Kern aller dieser Fragen ist nicht intellektueller, sondern selbst erst sittlicher Art, nicht sowohl ein Interesse des Wissens, sondern des Gewissens. Wie stehen wir innerlich zu Gott und wie kommen wir richtig zu stehen? Wie kommt unser inneres Verhältniß zu Gott zu seiner sittlichen Wahrheit? Das sind die Fragen, die den Stachel unseres Seelenlebens bilden. Es ist „der Bund eines guten Gewissens mit Gott", wie Petrus in seinem 1. Briefe (3, 21) sagt, der uns zum Frieden wie mit Gott so mit uns selbst führt. Der Einklang aber ist das Ziel aller Dinge. Nur wenn wir diesen Einklang gewonnen haben, sind wir zum Ziel unseres Daseins gekommen und haben wir unsere Wahrheit gewonnen. Dessen aber ist sich der Christ unmittelbar gewiß. Denn „gerecht geworden durch den Glauben haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesum Christum. Der Geist gibt Zeugniß unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind. Ich bin gewiß, daß nichts uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist". Das ist der Ausdruck des Glaubensbewußtseins, in dem der Christ sich selbst findet und alle Kinder Gottes eins sind.

3. Diese innere sittliche Selbstgewißheit nun aber bewährt sich

Digitized by Google

auch in der entsprechenden sittlichen Erneuerung unseres inneren persönlichen Lebens. Unser Heilsverhältniß zu Gott bestätigt sich in der Heiligung unseres persönlichen Verhaltens. Das erfahren wir alle. Das Christenthum, sagt der ehrwürdige Imman. Nitzsch in seinem System der christlichen Lehre (S. 83), hat aus „Idioten Lehrer der Welt, aus Sündern Heilige, aus Feinden Freunde, aus der Welt ein Haus Gottes" gemacht. Was aber vom Einzelleben gilt, gilt auch vom Gesammtleben. Wenn das Christenthum nur Poesie wäre oder ein bloßes psychologisches Phänomen, so hätte es nur individuelle Bedeutung. Ist es aber Sache der sittlichen Persönlichkeit, so ist seine Bedeutung allgemeiner Art, denn das Persönliche und Sittliche ist auch das Allgemeingültige. Was als die Macht des inneren Lebens sich stets bewährt, das hat sich auch als die sittliche Heiligungsmacht des Lebens der Menschheit bewiesen. Der Beweis liegt vor in den Wirkungen, die das Christenthum ausgeübt hat. Man hat zwar behauptet, die Geschichte der Menschheit zeige keinen sittlichen Fortschritt; die Sünden, Leidenschaften und Verbrechen seien dieselben nach wie vor; einen Fortschritt gebe es nur im intellektuellen Gebiete. Die Wirklichkeit widerlegt das. Die alte Welt hat keine Bekehrung gekannt. Noch Celsus, der Gegner des Christenthums, verneint die Möglichkeit einer sittlichen Umänderung so gut wie vor ihm Aristoteles. Das Christenthum hat den tausendfachen Beweis der Wirklichkeit geliefert. Die Philosophen der ausgehenden Antike haben sich als Aerzte bezeichnet, welche die Aufgabe haben, die kranke Menschheit zu heilen. Die alte Welt ist unter ihren Händen zu Grunde gegangen. Aber das Evangelium hat eine erneuernde Wirkung ausgeübt, welche auf alle Gebiete sich erstreckte. Und so viel der Sünden und Laster auch in der christlichen Zeit sich wiederholt haben und stets geblieben sind, sie sind nur geblieben, weil und soweit das Christenthum nicht Zugang gefunden und Einfluß gewonnen hat. Wir sagen alle, es würde unter uns ganz anders stehen auf Erden, wenn die Menschen bessere Christen wären. Das Christenthum, das kann man nicht umhin anzuerkennen, ist eine unversiegliche Quelle der Lebenserneuerung der Menschheit. An seinem Strom wachsen, wie die Schrift sagt, die Bäume zur Gesundheit der Heiden (Offb. Joh. 22, 2). Und auch mit Blumen, die nicht zur Nahrung, sondern nur zum Schmuck des Lebens dienen, schmücken sich die Ufer: es sind die Blüthen der Zivilisation. Das Wasser des Lebens und das Licht

Digitized by Google

der himmliſchen Sonne iſt es, welches dieſe Blumen dem Boden entlockt. Aus ihnen flicht man Kränze, mit denen ſich das Chriſtenthum auf ſeinem Gang über die Erde hin ſchmückt.

Die Wahrheit des Chriſtenthums erweiſt ſich, ſo ſehen wir, dreifach: auf dem Weg der religionsgeſchichtlichen Vergleichung, auf dem Weg der inneren perſönlichen Erfahrung, auf dem Weg der Geſchichte in der Menſchheit — und zwar erweiſt es ſich immer als die ſittliche Wahrheit des Lebens.

§ 12. Romanismus und Proteſtantismus.

1. Die Definitionen. Das Chriſtenthum tritt uns geſchichtlich entgegen vor Allem in den beiden Formen des Romanismus und des Proteſtantismus. Seit dem 16. Jahrhundert hat der Kampf zwiſchen beiden geſchichtlichen Darſtellungen der chriſtlichen Religion und Kirche nicht aufgehört. In den dreißiger Jahren unſeres Jahrhunderts hat er, beſonders durch Möhler's Symbolik 1832, einen neuen Aufſchwung erhalten. In mannigfacher Geſtalt währt der Streit bis in unſere Tage fort, und gerade jetzt hat er wieder eine beſondere Schärfe angenommen; er wird wohl auch auf abſehbare Zeit nicht zu Ende kommen. Denn es ſind grundverſchiedene Prinzipien, die in dieſem kirchlichen Gegenſatz zum Ausdruck gelangen.

Eine ſo weltgeſchichtliche Thatſache kann ja nicht zufällig, ſondern wird prinzipiell begründet ſein müſſen. Es wird daher auch nicht ausreichen, die Gegenſätze auf äußere geſchichtliche Unterſchiede wie Süden und Norden, Romanen und Germanen, oder Unterſchiede der pſychologiſchen Individualität wie Phantaſie und Verſtand, Gefühl und Wille oder dergleichen, oder auf allgemeine Kategorien wie Autorität und Kritik, Gehorſam und Freiheit u. ähnl. zurückzuführen. Solche Unterſchiede wirken wohl mit und geben der Sache gleichſam Farbe, aber ſie ſprechen nicht das entſcheidende Wort.

Man hat neuerdings verſchiedene Definitionen aufgeſtellt, die zum Theil auch eine gewiſſe Berühmtheit erlangt haben.

Am meiſten Beifall hat Schleiermacher's Definition erlangt: der Katholizismus macht das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſtus abhängig von ſeinem Verhältniß zur Kirche; der Proteſtantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von ſeinem Verhältniß zu Chriſtus. Das will ſagen: für den römiſchen Chriſten iſt die

Digitized by Google

Kirche das Vorderſte, für den evangeliſchen dagegen Chriſtus. Allein auch für dieſen iſt das Verhältniß zur Perſon Chriſti bedingt durch den Gebrauch der Gnadenmittel, d. h. durch die Kirche als Gemeinſchaft und Gemeinweſen der Gnadenmittel. Während ihm aber das an der Kirche die Hauptſache iſt, denkt der römiſche Chriſt, wenn er von der Kirche redet, an die äußere Verfaſſungsgemeinſchaft. Es iſt alſo beidemale von Kirche in verſchiedenem Sinn die Rede. — Aehnlich iſt die Definition Möhler's, des berühmten Symbolikers und Erneuerers der katholiſchen Theologie in unſerem Jahrhundert: für den katholiſchen Chriſten iſt die ſichtbare Kirche das erſte, die unſichtbare Kirche das zweite, für den proteſtantiſchen umgekehrt die unſichtbare das erſte und die ſichtbare das zweite. Auch dieſer Definition liegt ein richtiger Gedanke zu Grunde: uns Evangeliſchen iſt die geiſtliche Gemeinſchaft das Vorderſte und die Bedeutung der äußeren Gemeinſchaft erſt dadurch bedingt. Aber dennoch iſt auch dieſe Formulirung irrig. Denn die römiſche Kirche kennt gar keine unſichtbare Kirche, ſondern nur die ſichtbare des äußeren rechtlichen Gemeinweſens, die nach Bellarmin's Satz ſo ſichtbar und ſinnenfällig iſt, wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig, und in die nur eben unſichtbare Gnadenſchätze niedergelegt ſind. Aber auch wir kennen eine Antheilnahme an der ſogen. unſichtbaren Kirche nur durch Vermittlung der ſinnenfälligen Gnadenmittel. Oder, meinte Twesten, der Nachfolger Schleiermacher's auf dem dogmatiſchen Lehrſtuhl in Berlin: das Wort des Irenäus, des alten Biſchofs von Lyon im Ausgang des 2. Jahrhunderts: „Wo die Kirche iſt, da iſt auch der Geiſt Gottes, und wo der Geiſt Gottes iſt, da iſt die Kirche und alle Gnade" — vertheilt ſich nach ſeinen beiden Hälften auf Rom und auf Wittenberg. Gewiß iſt dieſer Satz des Irenäus in beiden Hälften richtig; aber es muß die „Kirche" richtig verſtanden werden als die Wohnſtätte des heiligen Geiſtes; als äußeres Rechtsgemeinweſen dagegen, wie ſie Rom verſteht, iſt das erſte Wort auch Ausdruck des römiſchen Irrthums. Vielleicht hat Martenſen, der geiſtvolle däniſche Biſchof und Theologe unſeres Jahrhunderts, das Richtige getroffen, wenn er das römiſche Syſtem ein Syſtem von Chriſtenthums-Garantien nennt, über welchen das Chriſtenthum ſelbſt, welches doch die Sache bildet, die garantirt werden ſoll, abhanden kommt. Mit anderen Worten: der Romanismus legt alles Gewicht auf das Formale und Juriſtiſche, entſprechend dem altrömiſchen juriſtiſchen

Digitized by Google

Geiſt; denn dieſer iſt in der römiſchen Kirche von neuem aufgelebt, ſie iſt im Grunde nur die Erneuerung des alten imperium romanum im chriſtlichen Gewande.

2. Denn dieß etwa iſt der Gang der römiſchen Logik, wie er ſich z. B. bei Bekehrungsverſuchen zu wiederholen pflegt, wie z. B. in den Briefen des bekannten Malers Overbeck über ſeine Konverſion in Rom dargeſtellt iſt. Es handelt ſich um die Frage der Wahrheit. Denn wenn Gott iſt, ſo muß er ſich uns geoffenbart haben. Wo haben wir dieſe Offenbarung und ſind wir ihrer gewiß? Wie kann ſie uns garantirt werden? Unſere eigene Vernunft kann uns die göttliche Wahrheit nicht garantiren; die Schulen der Philoſophen ſind ein Streit Aller gegen Alle, und ihre Sätze heben einander auf. Gott ſelbſt, der Urheber der Offenbarungswahrheit, muß auch der Garant und Ausleger derſelben ſein. Wo und wie? In der heiligen Schrift? Wer deutet ſie unfraglich? Iſt ſie nicht das Buch, in welchem jeder ſeine Meinungen ſucht und findet? Alſo es muß ein zuverläſſiger Ausleger der Schrift da ſein. Iſt die Schrift inſpirirt, ſo muß auch ihr Ausleger inſpirirt ſein. Wer iſt dieſer Ausleger? „Frage die Kirche“, heißt es. Chriſtus hat eine Kirche ſtiften wollen und geſtiftet, daß ſich die Gläubigen an ſie halten. Alſo muß ſie auch die Auslegerin und Garantin der Wahrheit ſein. Soll ſie das aber ſein, ſo muß ſie dieß auch ſein können, von Chriſtus alſo ſo gewollt und ausgeſtattet ſein, daß ſie auf die Frage nach der Wahrheit zuverläſſige Antwort geben kann. Sie muß alſo gefragt werden und muß antworten können, ſie muß Ohren haben und einen Mund, d. h. ſichtbar, faßbar, eine äußere Anſtalt, mit unfraglicher Repräſentation, mit hierarchiſcher Gliederung, mit unfraglichem Tribunal, im Primat zuſammengefaßt Und dieſer authentiſche Mund muß den Geiſt der Wahrheit beſitzen, muß inſpirirt und infallibel ſein, das Organ des höchſten Lehrers der Wahrheit, ſein heilsnothwendiger Vermittler, die fortdauernde Inkarnation Chriſti ſelbſt. Daher ſo unbedingt wir Chriſto und ſeinem Worte glauben und gehorſam ſein ſollen, ſo unbedingt ſollen wir dieſem ſeinem Organ und Stellvertreter glauben und gehorſam ſein. Das kommt allen Chriſten zu.

Beſtimmend alſo für den Romanismus iſt das Prinzip der Autorität und Legitimität. Der kirchlichen Legitimität gegenüber iſt keine ſubjektive Kritik berechtigt. Dieß vielmehr iſt die Grundſünde

Digitized by Google

wider Christus und seine Kirche, es besser wissen zu wollen als die Kirche in ihrer Repräsentation. Eine selbständige Gewißheit des Heils im Unterschied von der kirchlichen Garantirung ist weder nöthig noch möglich, von persönlicher Gewißheit des Gnadenstandes zu reden ist unmöglich, ja — sagt Möhler — geradezu dämonisch. Denn alle Gewißheit ist an die Kirche gebunden und von ihr abhängig. Auch ein selbständiges Recht des Schriftverständnisses besteht nicht; denn alles Schriftverständniß ist immer nur im Zusammenhang mit der Kirche und ihrem Schriftverständniß möglich und berechtigt. Die Kirche ist Ein und Alles, mit ihr entscheidet sich Alles. Das ist der Gang der römischen Logik und ihr Ziel. Es ist eine scheinbare Sicherheit, die sich von diesem Prinzip der Autorität und Legitimität aus ergibt. Dadurch empfiehlt sich das System des Romanismus den Politikern; denn man weiß, wie man daran ist und mit wem man es zu thun hat; und dadurch empfiehlt es sich den Massen, denn diese verlangen nach Autorität; und empfiehlt es sich endlich dem formalen Verstand; denn es vereinfacht die Frage der Wahrheit, indem es dieselbe zur Frage der Logik und Jurisprudenz macht.

Aber eben das ist seine Schwäche. Denn es ruft mit innerer Nothwendigkeit die Kritik heraus. Welche Kritik?

Gewiß ist der Grundsatz der Autorität ein berechtigter. Wie vieles nehmen wir auf Autorität hin an, auch in den Fragen der höchsten Wahrheiten; aber doch nur, damit es uns zu persönlichem Eigenthum und zu persönlicher Gewißheit werde. Die Autorität ist nothwendige Durchgangsstufe, aber nicht letztes Ziel. „Wir glauben nun fort nicht um deiner Rede willen — sagten die Leute von Sychar zum samaritanischen Weibe vom Jakobsbrunnen (Joh. 4, 42), und bereits Augustin hat sich auf dieses Wort berufen — wir haben selber gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland". Auch die Autorität der Kirche ist eine solche Durchgangsstufe; wohl bleiben viele auf dieser Stufe stehen, wir werden sagen dürfen: die Meisten; die römische Kirche wird immer die Kirche der Menge bleiben; aber trotzdem ist es falsch, aus der Stufe der Entwicklung das oberste Prinzip zu machen.

Und dieses Prinzip widerlegt sich selbst. Denn es unterliegt der Kritik der Geschichte. Gewiß ist der Kirche der Geist der Wahrheit verheißen; aber nicht ohne weiteres der äußeren Kirche. Denn es ist doch eine menschliche, also fehlsame Geschichte, die die Kirche

Digitized by Google

durchlebt. Schon die Trennung zwiſchen der morgenländiſchen und der abendländiſchen Kirche — um von uns Evangeliſchen zu ſchweigen — beweiſt das. Denn ſollte nur die Kirche Roms die Kirche Jeſu Chriſti ſein? Sollte der Herr nicht auch in der griechiſchen Kirche Schafe ſeiner Heerde haben? Gewiß, trotz aller Erſtarrung, die dort herrſchen mag, auch dort iſt heiliger Geiſt, alſo Kirche. Und ſo beſcheiden wir von uns reden mögen — Er iſt doch auch bei uns wohl auf dem Plan mit ſeinem Geiſt und Gaben, und er hat ſein Werk in den Seelen auch bei uns. Alſo iſt die römiſche Kirche nicht ohne weiteres die Kirche ſchlechthin. Und wie ſollte jene Kirche in ihren kirchlichen Repräſentanten, Akten und Erklärungen die inſpirirte und infallible ſein bei den vielen Widerſprüchen, in denen ſie mit ſich ſelbſt ſteht? Man hat an dieſe Widerſprüche der Tradition und der römiſchen Biſchöfe u. ſ. w. ſeit Abälard's Schrift „Ja und Nein“ (Sic et non) bis auf die neueſte Zeit oftmals erinnert. Noch aus Anlaß des Vatikaniſchen Konzils iſt aus den Kreiſen jener Kirche die berühmte und ſchneidige Schrift „Janus“ 1869, bei welcher Döllinger ſeine Hand mit im Spiele hatte, erſchienen, und ſein Schüler, der gelehrte Friedrich, hat ſie 1894 in erweiterter und verbeſſerter Auflage erſcheinen laſſen. Man hat römiſcherſeits nichts Durchſchlagendes gegen ſie erwidern können. Auch proteſtantiſcherſeits hat z. B. Joh. Delitzſch in ſeinem „Syſtem der römiſchen Kirche“ S. 255 ff. das Nöthige zuſammengeſtellt. Ich führe nur einzelne Beiſpiele an. Der römiſche Biſchof Liberius hat 358 ein häretiſches Glaubensbekenntniß aufgeſtellt, in welchem er den berühmten Biſchof Athanaſius von Alexandrien, den „Vater der Orthodoxie“ (nämlich des nicäniſchen Glaubens), verdammt. Der römiſche Biſchof Gelaſius (492—496) erklärte die Kommunion nur unter einer Geſtalt für „Sakrileg, Peſtilenz, Schlechtigkeit“; das Tridentinum dagegen belegte diejenigen, welche die Berechtigung der Kelchentziehung beſtreiten, mit dem Bann. Der römiſche Biſchof Honorius (625—38) hat ſich zu dem Monotheletismus bekannt, d. h. zu der Lehre, daß Chriſtus nur Einen Willen, nicht einen zweifachen, einen göttlichen und einen menſchlichen, gehabt habe, und iſt deshalb von dem 6. ökumeniſchen (d. h. allgemeinen) Konzil als Ketzer verdammt, und dieſes Urtheil iſt von den nächſten römiſchen Biſchöfen anerkannt worden. Bekannt iſt, welche Pein dieſe ſogen. causa Honorii dem gelehrten Kirchenhiſtoriker Biſchof Hefele ſeinerzeit, als es ſich um die Feſtſtellung der

Digitized by Google

Infallibilität des römischen Bischofs handelte, bereitete. Wenn wir ferner an das große Schisma der römischen Kirche im Mittelalter erinnern, wo bei dem Widerstreit der sich gegenseitig bannenden Päpste schließlich die ganze päpstliche Christenheit mit ihren Häuptern unter dem Banne war, oder an die großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, welche die Zerrüttung der Kirche nicht anders zu heilen wußten, als indem man die sämmtlichen — drei — Päpste absetzte und einen neuen erwählte; oder an das neue Dogma von der „unbefleckten Empfängniß (immaculata conceptio) Maria's“ (d. h. daß sie ohne Sünde empfangen worden sei), eine Lehre, welche früher von vielen Kirchenlehrern entschieden bestritten worden, auch erst später aufgekommen ist, und endlich an das jüngste Dogma von der päpstlichen Infallibilität, welches in das Gebäude erst den Schlußstein einsetzte, während eine frühere Zeit nichts davon wußte: so läßt dieses und ähnliches wenig von einer stets gleichen Inspiration und Infallibilität der römischen Kirche erkennen.

Und endlich — drittens — müssen wir diese ganze Methode des Beweisverfahrens ablehnen, welche aus einer Frage der sittlichen Wahrheit eine Frage der formalen Logik macht. So bequem hat uns Gott die Erkenntniß der seligmachenden Wahrheit nicht machen wollen, daß wir uns nur an die äußerlich legitime Adresse zu wenden und etwa durch ein äußeres Orakel uns den Bescheid zu erholen hätten. Nicht durch den äußeren Ort beweist sich die Wahrheit, sondern alle höhere, sittliche Wahrheit trägt in sich selbst den letzten Beweis; die Frage der Gewißheit der Wahrheit ist nicht eine Rechtsfrage, sondern eine Gewissensfrage und die Gewißheit darüber ein Werk des heiligen Geistes; der heilige Geist aber ist ein Geist der sittlichen Wahrheit, nicht etwa der Geist römischer Jurisprudenz.

Wenn alle höchste Wahrheit sittlicher Natur, die religiöse Wahrheit aber Heilswahrheit ist, so hat alles religiöse Beweisverfahren von der Heilsfrage und von der Vergewisserung des Heils auszugehen. Das ist der Ausgangspunkt des Protestantismus.

3. Man redet vom Protestantismus in verschiedenem Sinn. Am Anfang unseres Jahrhunderts hat Friedrich Schlegel — in seiner früheren Periode — ein Buch über Lessing geschrieben (Lessing's Geist aus seinen Schriften, 1804, 3 Bde.), in welchem er ihn als den richtigen Repräsentanten des Protestantismus darstellt. Und in gleichem Sinn ist seitdem oftmals vom Protestantismus die Rede.

Digitized by Google

Man versteht darunter die moderne Denkrichtung überhaupt, für welche der Geist der Subjektivität, der Kritik und des Fortschritts charakteristisch ist. Denn dieß Dreifache unterscheidet in eigenthümlicher Weise die moderne Zeit vom Mittelalter. Damals war auf allen Gebieten die Zeit der Herrschaft der objektiven Mächte, der äußeren Autoritäten und der Tradition. Im Gegensatz dazu erhob sich schon mit der Renaissance der Geist der neuen Zeit, in welcher der Einzelne sich und sein Selbstgefühl geltend machte und auf die ursprünglichen Quellen der Ueberlieferung zurückging, und so das Ueberlieferte der Kritik unterwarf, um so sich den freien Weg in die Zukunft zu bahnen. Und gewiß hängt dieser Geist der neuen Zeit mit der Reformation zusammen. Denn es war das eigene Ich, welches im reformatorischen Glauben seiner Sache selbst gewiß zu werden verlangte. Und insofern hat man — auch auf römischer Seite — mit Recht gesagt, es ist der Geist des Protestantismus, welcher die neue Zeit auf allen Gebieten des Kulturlebens beherrscht.

4. Aber es ist doch nicht diese allgemeine Geistesrichtung des modernen Lebens, womit wir es hier zu thun haben, sondern der Protestantismus im religiösen Sinn, welcher das Brunnenhaus jener geistigen Strömung überhaupt ist. Dieser aber ist nicht eins mit dem Geist Lessing'scher Kritik, geht nicht auf im Fragen und Suchen, daß in seinem Sinn Lessing das bekannte Wort gesprochen hätte: wenn Gott in seiner Linken das Verlangen nach Wahrheit und den Besitz der Wahrheit in seiner Rechten trage, dann würde er ihm in die Linke fallen, da die Wahrheit selbst doch nur für Ihn sei. Wohl gehört das Suchen und Fragen nach der Wahrheit zum religiösen Protestantismus. Aber sollen wir — mit dem Apostel zu reden — immer nur lernen und nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (2 Tim. 3, 7)? oder immer nur vor der verschlossenen Thür der Wahrheit sitzen und vergeblich darauf warten, daß sie sich uns öffne? Immer nur hungern und dürsten nach der Wahrheit? Ist nicht die Wahrheit die Nahrung und das Leben des Geistes? ist es nicht gerade die höchste Wahrheit, um die sich's hier handelt: die sittliche Wahrheit? und sollen wir nicht satt werden, wie der Herr doch verheißen hat? Es ist das Heil selbst, um das es sich handelt, die Heilsfrage und das Heilsbedürfniß. Wie komme ich zu einem guten Gewissen vor Gott? Diese Frage aller Fragen — aus ihr ist die Reformation, ist der Protestantismus im eigentlichen Sinn geboren.

Digitized by Google

Das lehrt uns ja Luther im Kloster zu Erfurt. Und die da suchen, sollen finden, und die anklopfen, denen wird aufgethan, sagt der Herr. Der Protestantismus geht aus von einer Frage, aber diese Frage bleibt nicht ohne die entsprechende Antwort. Gott gibt sie der nach ihm fragenden und rufenden Seele, er läßt die nach ihm dürstende nicht ohne Gewährung. Und die Antwort lautet: Christus, Christus allein, die Gnade allein, der Glaube allein, der sie ergreift, und die Vergebung der Sünden in Christi Tod. Dieß ist die Antwort des Protestantismus, und das ist sein wesentlicher Inhalt, sein sogen. materiales Prinzip. Er ist also nicht bloß ein Protest, er ist nicht bloß eine Polemik, nicht etwa bloß der Gegensatz gegen die Hierarchie, die Tradition u. s. w. Er ist eine Position, nicht bloß eine Opposition, eine große Bejahung, nicht bloß eine Verneinung. Jener Inhalt aber ist authentisch niedergelegt und bezeugt allein in der Schrift, als dem normativen Zeugniß von Christo und der Gnade Gottes in ihm. Das ist das sogen. formale Prinzip des Protestantismus. Und darin besitzt er auch das kritische Prinzip für die Beurtheilung der kirchlichen Ueberlieferung. Er verwirft diese nicht ohne weiteres; denn er ist nicht geschichtslos, er ist nicht abstrakt biblisch, sondern er steht im Zusammenhang mit der Geschichte der Jahrhunderte und dem Werk des Geistes der Wahrheit in ihr. Aber er fordert und er besitzt in der Schrift den Ariadnefaden, der ihn durch die verschlungenen Irrgänge der Geschichte leitet. — Das ist das Wesen des Protestantismus: Das Heil des Sünders allein in Christo vorhanden und im Glauben allein ergriffen und gewiß — das ist der sachliche Inhalt, das sogen. Materialprinzip; in der Schrift allein normativ bezeugt — das ist der Fundort, das sogen. Formalprinzip; und endlich durch das Zeugniß der Kirche geschichtlich bestätigt und durch ihren Dienst dargereicht — das ist der kirchliche Charakter des Protestantismus.

§ 13. Lutherischer und reformirter Protestantismus.

Dieser Protestantismus aber hat eine doppelte, geschichtliche Gestalt gewonnen: als lutherischer und reformirter Protestantismus. Worin besteht zwischen beiden der Unterschied?

1. Das Recht der Unterscheidung. Aber vor Allem: dürfen wir so zweitheilig unterscheiden? Tritt uns nicht, was wir reformirten

Digitized by Google

Protestantismus nennen, in sehr verschiedenartiger Gestalt entgegen: im Episkopalismus, im Presbyterianismus, im Methodismus, Baptismus, Kongregationalismus u. s. w.? Allein allen diesen Verschiedenheiten, die sich vorwiegend auf die Verfassungsformen beziehen, liegt doch etwas Gemeinsames zu Grunde, so daß wir doch von einem reformirten Protestantismus schlechthin und seinem Unterschied vom lutherischen sprechen können. Und wenn auch mannigfache Mischungen oder Verbindungen zwischen lutherischen und reformirten Kirchen oder auch Einwirkungen etwa des lutherischen Wesens auf reformirte Kreise — besonders in Deutschland — stattgefunden haben, so liegen beiden Formen doch bestimmte Unterschiede der Denkweise zu Grunde, und wir werden uns an diese halten dürfen. Obwohl wir aber auch vielleicht der lutherischen Art und Denkweise vor der reformirten den Vorzug geben, so werden wir doch nie vergessen dürfen, welch eine reiche und ehrwürdige Geschichte, vor Allem welch eine Geschichte der Arbeit und des Martyriums die reformirten Kirchen für sich aufzuweisen haben.

Fragen wir nun nach dem Unterscheidenden, so wird sich auch hier wiederholen, was vom Unterschied des Romanismus und des Protestantismus gilt: so bedeutsame geschichtliche Erscheinungen können nicht zufälligen Ursprungs und nur etwa durch äußere Ursachen veranlaßt sein, in ihnen werden Eigenthümlichkeiten prinzipieller Art zur Ausprägung kommen. So haben denn auch, besonders seit Max Göbel's Erörterungen am Anfang der vierziger Jahre, eine Reihe von Untersuchungen stattgefunden, welche sämmtlich die, wenn auch verschiedene, Feststellung eines prinzipiellen Unterschieds zum Resultate hatten. Nur erst etwa seit zwanzig oder dreißig Jahren sind diese Untersuchungen hinter den viel fundamentaleren Gegensätzen zurückgetreten, welche seitdem die Kirche und Theologie erschüttern. Man hat etwa in jenen Untersuchungen (so Göbel, Nitzsch, Heppe) den Unterschied auf das Vorwiegen des materialen Prinzips (d. h. der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit) auf lutherischer Seite, oder des Formalprinzips (d. h. der alleinigen Autorität der heiligen Schrift, und zwar vorwiegend als ausschließlicher Quelle) auf reformirter Seite; oder was sich damit eng berührt, auf den bei dem Lutherthum vorwiegenden Gegensatz zum Judaismus (d. h. zur Werkgerechtigkeit) oder auf den von den Reformirten betonten zum Paganismus (d. h. zur Kreaturvergötterung) der römischen Kirche (so der Kirchenhistoriker

Herzog) zurückgeführt; diesen letzteren Gedanken aber hat Schweizer dahin gewendet, daß reformirterseits im Gegensatz gegen alle Kreaturvergötterung die Absolutheit Gottes betont werde. Der Tübinger Baur aber hat, einem ähnlichen Gedanken folgend, was sich damit nahe berührt, hervorgehoben, daß man lutherischerseits anthropologisch mehr von unten, vom Subjekt, reformirterseits mehr theologisch von oben, von Gott und seiner Absolutheit, ausgehe; während der scharfsinnige Schneckenburger, welcher besonders die komparative Dogmatik bearbeitete, die Verschiedenheit des persönlichen Heilsbewußtseins ins Auge faßte, welches lutherischerseits im Rechtfertigungsbewußtsein, reformirterseits in der Prädestinationsgewißheit, also in der Gottesidee gründe. Durch alle diese Formulirungen geht offenbar eine gewisse Gemeinsamkeit der Grundanschauung hindurch. Vielleicht können wir sie am bequemsten in den Worten Stahl's (in seinem Buch über die Union, 1859. 60) ausdrücken, wenn er als das Eigenthümliche des reformirten Protestantismus die Alleinursächlichkeit Gottes und den „antimysterischen Charakter", d. h. die Verneinung der Gnadenmittel im eigentlichen Sinn bezeichnet.

Wenn der lutherische Protestantismus als seinen Mittelpunkt (d. i. als das Materialprinzip) die Rechtfertigung aus dem Glauben bekennt, worin er das Heil besitzt, wie es ihm die Schrift verkündigt, so ruht ihm die persönliche Gewißheit des Heils in den kirchlichen Gnadenmitteln, in welchen ihm Gott und sein Zeugniß entgegentritt und gegenwärtig ist. Ohne diesen Zusammenhang der Gnadengewißheit mit den Gnadenmitteln freilich muß jene entweder — römisch — sich auf die äußere Kirche gründen, aber das sollen wir nicht; oder — reformirt — auf den geheimen Rathschluß Gottes, aber das können wir nicht.

Dieser lutherischen Fassung des sogen. Materialprinzips stellt der reformirte Protestantismus in seinem ursprünglichen und prinzipiellen Sinn als das Oberste die alleinige Ehre Gottes gegenüber im Sinn der göttlichen Absolutheit und Alleinursächlichkeit, mit Ausschluß aller irdischen und menschlichen Vermittlung, so daß der Heilverlangende unvermittelt an Gott gewiesen wird, um hier die Gewißheit des Heils zu suchen. Aber wir können den Gottesbegriff, der hier zu Grunde liegt, nicht als den richtigen bezeichnen, weil es der der ausschließlichen Macht und Gerechtigkeit auf Kosten der Liebe ist, da nach dieser Doktrin die zum Heil Erwählten eben nur unter

Digitized by Google

Ausschluß eines Theils der Menschheit wirklich Erwählte sind. Denn wenn auch dieser Ausschluß durch die Sünde veranlaßt ist, so ist es doch ein bloß formaler Wille Gottes, der sich in der Feststellung dieses Dekrets bethätigt. Sein Wille ist dabei nicht durch innere sittliche Motive bestimmt, sondern er will eben, weil er so will („quia voluit"). Aber wenn so die Heilsgewißheit lediglich auf den Machtwillen Gottes gegründet wird, um so, weil in Gott allein, wie man meint, recht gesichert zu sein, so wird sie damit vielmehr ungewiß und unsicher gemacht. Denn wir haben keinen Anhalt, an den wir uns halten können; die Gnadenmittel geben uns keine Gewähr; sie sind nicht Mittel im eigentlichen Sinn, sondern nur Zeichen und Zeugnisse eines Willens, der uns doch in seiner Erstreckung auf die Einzelnen verborgen, also ungewiß ist. Denn Niemand weiß, ob er in dem verborgenen Willen von Gott wirklich gemeint ist. Es gibt nur eine Erprobung der unbekannten Wahl Gottes: die Erweisung des heiligen Geistes als der Macht des neuen heiligen Lebens in seinen Früchten. Aber können wir uns an diesen Beweis unseres eigenen Lebens in Wirklichkeit halten? In den inneren Anfechtungen und Zweifeln werden uns auch alle unsere guten Werke unsicher und erscheinen nicht ausreichend.

Entsprechend dieser Verschiedenheit in der Fassung des sogen. Materialprinzips ist auch die des formalen Prinzips, d. h. der heiligen Schrift eine verschiedene. Freilich gehen beide Formen des Protestantismus im Gegensatz zur römischen Kirche und ihrem Kirchenprinzip auf die allein entscheidende Autorität der heiligen Schrift zurück. Aber doch in verschiedener Weise. Während sie dem Lutheraner, entsprechend seinem Gottesbegriff, wesentlich das Zeugniß des göttlichen Gnadenwillens ist, wie er allen Menschen gilt, so ist sie dem Reformirten, der in Gott vor Allem den allmächtigen Herrn verehrt, Offenbarung des souveränen Willens Gottes für sein Volk auf Erden, das er sich erwählt hat, trägt also mehr gesetzliche als evangelische, mehr alttestamentliche als neutestamentliche Art an sich. Dem reformirten Kirchenwesen ist daher mehr der Charakter der Theokratie eigen, während dem Lutheraner die Kirche mehr die stets bereite Gnadenanstalt ist. In dieser theokratischen Art berührt sich das reformirte Wesen mit dem römischen, zu dem es sonst doch in schärfstem Gegensatze steht: nur ist die römische Theokratie hierarchisch, die reformirte gesetzlich biblisch.

Digitized by Google

Und so ist denn auch die Stellung zur Kirche selbst eine verschiedene. Der lutherische Protestantismus steht anerkennend zur geschichtlichen Kirche, in deren Gnadenmitteln der heilige Geist gegenwärtig ist, und in deren Geschichte er waltet. Die lutherische Reformation war gegenüber den kirchlichen Bildungen konservativ, nahm die Tradition herüber und ließ sie gelten, soweit sie nur eben nicht der heiligen Schrift widersprach; der reformirte Protestantismus war von vornherein gegenüber der Geschichte der Kirche viel mehr ablehnend und zog sich ausschließlicher auf die Schrift als die alleinige Quelle zurück. Er isolirt sie daher mehr von der Geschichte und faßt sie abstrakter; so daß für ihn im Grund nur dasjenige Geltung hat, was ausdrücklich in der Schrift begründet ist.

So, sieht man, unterscheiden sich bei aller Verwandtschaft die beiden Formen des Protestantismus doch auch wesentlich von einander. Wenn nun die Grundelemente des kirchlichen Bestandes Schrift (und schriftgemäßes Bekenntniß), Gnadenmittel und äußere Ordnung der Kirche sind, und zwar, dem Wesen der Kirche entsprechend, in dieser Stufenreihe, da die Schrift das gottgewirkte Denkmal der normativen Vergangenheit der Kirche, die Gnadenmittel die Mittel ihrer Bethätigung in der Gegenwart bilden und die äußere Ordnung es ist, die ihren Bestand für die Zukunft bewahrt, so liegt in der Vorordnung der Verfassung vor Schrift und Gnadenmittel, d. h. der äußeren Einheit vor der Wahrheit das Charakteristische der römischen, in der Gleichstellung der Verfassung als einer in der Schrift von Gott gebotenen (sei es nun in episkopaler oder presbyterialer Form) das Charakteristische der reformirten, wogegen jene Ordnung und Abstufung das Charakteristische der lutherischen Kirche ausmacht.

Das Christenthum ist etwas geschichtlich Gegebenes und bildet als solches den Inhalt der Glaubenslehre. In dieser soll es zur systematischen, d. h. zur einheitlichen, von bestimmten, in seinem Wesen liegenden Prinzipien ausgehenden Darstellung kommen, um so in seiner umfassenden und in sich geschlossenen Einheit und Ganzheit zu erscheinen. Es fragt sich also: wie hat sich so die Glaubenslehre systematisch aufzubauen? Das ist die Frage nach den Prinzipien des dogmatischen Systems.

Digitized by Google

III. Die Prinzipien der Dogmatik.

§ 14. Das Prinzip der Entwicklung.

Wenn die Dogmatik das System der christlichen Lehre sein soll, so fordert sie ein zu Grunde liegendes Prinzip, aus welchem, als aus der Wurzel, das Ganze zu erwachsen hat. Für uns steht dieses Erforderniß fest; der älteren Zeit war es noch nicht so bekannt. Man begnügte sich im Grunde damit, nur eben die Schrift als das Erkenntnißprinzip geltend zu machen, ohne die Forderung eines Prinzips auch auf den Inhalt selbst und seine Entwicklung auszudehnen. Der Sache nach lag wohl auch der früheren Dogmatik eine zusammenfassende Wahrheit zu Grunde, etwa der Gedanke der Heilsgnade; aber zum eigentlichen Bewußtsein ist jene Forderung eines eigentlichen Prinzips der Entwicklung erst der neueren Zeit gekommen, seit der philosophische Geist unseres Jahrhunderts seinen Anspruch strengen wissenschaftlichen Fortschritts auch in der Theologie geltend machte. Was aber darf so als Prinzip des Systems der christlichen Lehre gelten? Wenn wir darnach das kirchliche Bekenntniß fragen, wird die Antwort nicht zweifelhaft sein. Denn von dem Augsburger Bekenntniß an bis zur Konkordienformel herab ist hier durchweg die Wahrheit von der Rechtfertigung aus dem Glauben als die Grundwahrheit bezeichnet, nach welcher alle andere Lehre beurtheilt wird. Und Luther hat es öfter in grundlegenden Worten ausgesprochen, daß die Glaubensartikel nicht bloß eine äußerliche Reihe einzelner Lehrsätze seien, sondern „alle Artikel des Glaubens sind Ein Artikel, und Ein Artikel sind alle Artikel". Aehnlich wie er bei der Auslegung der zehn Gebote alle einzelnen Gebote im ersten und seiner Auslegung enthalten sieht und daraus ableitet („Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir u. s. w."). Wenn er nun aber als diesen Haupt- und Grundartikel den von der Rechtfertigung aus dem Glauben bezeichnet: als in welchem alle anderen zusammengefaßt sind, so daß, wenn dieser rein bewahrt wird, auch die anderen sichergestellt seien (z. B. Kommentar zum Galaterbrief II, 23: comprehenduntur omnes alii fidei nostrae articuli etc.), so meint er das nicht in dem Sinn, daß er damit nur einen einzelnen dog-

Digitized by Google

matischen Lehrsatz bezeichnet, losgelöst von allen anderen, sondern so, daß ihm darin das Wesen des Heils selbst beschlossen ist, wie er denn abwechselnd damit auch sagt: „Christus ist der Punkt im Zirkel, da der ganze Zirkel aus gezogen ist und auf ihn zielet". Und so verstehen es auch unsere Bekenntnisse, wenn sie in der Hervorhebung dessen, worum sich's handelt, abwechselnd die Ausdrücke gebrauchen: der Glaube allein, die Gnade allein, Christus allein, die Ehre Christi allein u. s. w. So werden auch wir jenes als die Grundwahrheit bezeichnen können, aus der sich als aus der Wurzel das Ganze entwickelt, so zwar, daß sowohl das Heil selbst als auch die persönliche Heilsaneignung darin zusammengefaßt ist. Denn wohl legte die Reformation auf die persönliche Aneignung und Gewißheit des Heils im Glauben das ganze Schwergewicht, und sie blieb nicht bei dem gegenständlichen objektiven Heil stehen wie die altkirchlichen Bekenntnisse, dabei aber lag es ihr doch ganz fern, das Heil auf diese subjektive Seite beschränken oder darüber etwa das gegenständliche Heil in der Person Jesu Christi auch nur zurückstellen zu wollen. Nein, wenn man von der Glaubensgerechtigkeit sprach, so meinte man immer die ganze Wahrheit in der Einheit der beiden Seiten, der objektiven und der subjektiven — was wir etwa, beide zusammenfassend, als die Heilsgemeinschaft mit Christo im Glauben bezeichnen können. Dieß also werden wir als jene Grundwahrheit — das sogen. materiale oder genetische Prinzip — der Dogmatik bezeichnen, aus welcher der ganze Inhalt zu entwickeln ist. Dieß aber ist, wie wir sahen, das Wesen des Christenthums selbst, und dieß wiederum die Wahrheit der Religion. Diese Wahrheit der Religion selbst also, die wir im Christenthum verwirklicht besitzen, bildet uns den Inhalt der Glaubenslehre.

§ 15. Die heilige Schrift als das Prinzip der Begründung.

1. Die heilige Schrift ist uns die entscheidende Autorität aller Glaubensaussagen, die aus jener Grundwahrheit sich uns ergeben, und — somit das sogen. formale Prinzip — neben dem Prinzip der Entwicklung das Prinzip der Beweisführung und Begründung. Daß diese Geltung der heiligen Schrift von der Reformation festgestellt wurde, ist bekannt. Zwar nicht erst von der Reformation, sondern diese Geltung der heiligen Schrift war von

Digitized by Google

Anfang an in der Kirche anerkannt; zuerst für die Schrift des Alten Testaments, dann, nachdem die Sammlung neutestamentlicher Schriften sich an jene alttestamentliche angeschlossen hatte, auch für diese. Und so ist es stets in der Kirche geblieben, nicht bloß in der griechischen, sondern auch in der abendländischen, auch in der Kirche des Mittelalters, wenigstens der Theorie nach, wenn auch nicht in der Praxis; denn in dieser hat sich die Stimme der Kirche, der Tradition neben das authentische Wort Gottes in der Schrift gestellt. Im Grunde war es also nicht etwas Neues, was man mit der Betonung der Autorität der heiligen Schrift aufstellte; aber indem man den Trübungen der kirchlichen Tradition gegenüber das entscheidende Richtmaß der heiligen Schrift geltend machte, wurde für die Kirche das maßgebende Wort der neuen Zeit gesprochen. Und gerade das jüngste lutherische Bekenntniß, die Konkordienformel, hat in ihrem Eingang diesen protestantischen Grundsatz mit einer Klarheit und Bestimmtheit zur Geltung gebracht, die sie auch denen werthvoll machen muß, die sonst etwa ihr ferner stehen. Wir werden also hierin gerade die richtige Tradition der Kirche zu finden haben, während die römische Kirche durch ihre Bestimmung des Tridentinum, daß Schrift und Tradition in gleicher Weise zu respektiren seien, die kirchliche Tradition verlassen hat.

2. Der Grund dieser Autorität der heiligen Schrift. Auf die Frage, warum die Schrift diese entscheidende Bedeutung habe, antwortet man in der Regel mit dem Satz von ihrer Inspiration, d. h. ihrer göttlichen Eingebung. Darnach wäre die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift die tragende Grundlehre des ganzen christlichen Glaubens. Diese müßte also zuerst bewiesen und festgestellt werden, ehe die anderen Glaubensartikel gewiß sein könnten. Aber das entspricht nicht der Wirklichkeit; das ist weder das Verfahren bei der christlichen Lehrunterweisung der Nichtchristen, noch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft selbst. Denn unsere Missionare predigen und beweisen nicht den Heiden zuerst den göttlichen Ursprung und das Ansehen der heiligen Schrift, um auf Grund dessen für ihren Inhalt göttliche Geltung zu beanspruchen. Sondern sie fangen mit der Sache selbst, mit der Predigt von dem sündigen Verderben des Menschen und von der Gnade Gottes in Christo an und weisen dieß nur zugleich auch in der Schrift nach, wenn die Katechumenen so weit fortgeschritten sind, daß sie die Schrift gebrauchen

Digitized by Google

können. Und auch bei uns unterrichten wir die jungen Christen, wo richtig verfahren wird, nicht vor allem anderen in der Lehre von der Schrift und ihrer göttlichen Eingebung, sondern bringen ihnen zuerst die Sache selbst nahe, ehe wir sie in die Schrift einführen. Und in die Schrift führen wir sie nicht ein, ohne ihnen in der Predigt von Christo eine Anleitung zum Verständniß von der Schrift zu geben. Das erste, was uns gewiß wird, ist Christus selbst, der Inhalt der Schrift; erst von da aus kommen wir zur Schrift, als in welcher die Kunde von Christo niedergelegt ist. Die Gewißheit der Inspiration ist wohl ein wesentlicher Stein im Gebäude der Lehre, ist aber nicht der tragende Grund des Gebäudes selbst. Denn nicht um der Schrift willen glauben wir Christo, sondern nur im Zusammenhang mit unserem Glauben an Christus glauben wir auch der Schrift; weil Er es ist, von dem sie zeuget. Denn sonst wäre es etwa eine verstandesmäßige Beweisführung oder ein in der Schrift niedergelegtes göttliches Gebot, worauf unser Glaube an Christus ruhte; der tragende Grund unseres Glaubens kann aber nur die innere sittliche Ueberführung von der Sache selbst sein, ein Zeugniß des Gewissens. Demnach werden wir auch die Lehre von der heiligen Schrift und ihrer göttlichen Eingebung nicht an die Spitze der Glaubenslehre zu stellen haben, wie es allerdings herkömmlich ist, sondern diese in den Zusammenhang des Ganzen verweisen, wo sie ihren eigenen Ort hat. Hier an dieser Stelle dagegen werden wir uns damit begnügen, vorauszuschicken, daß nach der gemeinsamen Lehre der christlichen Kirche ihr Glaube, den sie verkündigt, in der Schrift ihr grundlegendes Zeugniß besitzt, also aus ihr auch nachzuweisen ist.

Fragen wir aber: warum aus der Schrift? so werden wir antworten: weil sie eben das grundlegliche Zeugniß von Christo ist. Denn Christus, der den Inhalt des Glaubens bildet, und die Sache, die uns als Christen gewiß ist, ist nicht eine isolirte Erscheinung der Geschichte, sondern das Ziel und die Blüthe einer großen Geschichte der göttlichen Heilsoffenbarung. Diese gottgewirkte Geschichte aber ist niedergelegt in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, als der entsprechenden gottgewirkten Urkunde jener Offenbarung, in welcher ihre Geschichte für uns bleibende Gegenwart gewonnen hat, um so ihr Werk an unseren Seelen zu thun. Ist Christus der Inhalt jener Offenbarungsgeschichte und die Schrift die entsprechende Urkunde der-

Digitized by Google

ſelben, ſo iſt ſie für uns von maßgebender Bedeutung, weil ſie von ihm zeuget und ſoweit ſie von ihm zeuget. Darnach iſt die Schrift denn auch zu würdigen und zu verſtehen.

3. Der Kanon der heiligen Schrift. Wir theilen die heilige Schrift — zunächſt des Alten Teſtaments — ein in kanoniſche und in apokryphiſche Bücher. Die altteſtamentliche Sammlung lag Chriſto und den Apoſteln abgeſchloſſen vor, ſo wie ſie ſich in Iſrael geſchichtlich gebildet hatte und Autorität für die Iſraeliten war. Daß ſie denſelben Umfang hatte, wie wir ihn überkommen haben, iſt offenſichtlich. In den neuteſtamentlichen Anführungen wird ſie ebenſo in die drei großen Theile eingetheilt wie in unſerem hebräiſchen Alten Teſtament (Geſetz, Propheten und Pſalmen, d. h. die übrigen heiligen Schriften, Luk. 24, 44), und daß ſie dieſelben Grenzen hatte wie bei uns, ergibt ſich z. B. aus der Erinnerung an alles das Märtyrerblut, „vom Blut Abels an bis zum Blut des Zacharias“ (Matth. 23, 35), von deſſen Märtyrertode 2 Chron. 24, 21 die Rede iſt; dieſes Buch iſt aber eben nach jüdiſcher Ordnung das letzte des altteſtamentlichen Kanons. Zwar ſchließen ſich an dieſen die ſogen. apokryphiſchen Bücher an (die Weisheit Salomo's, Makkabäer, Jeſus Sirach u. ſ. w.), welche in der Uebergangszeit zwiſchen Altem und Neuem Teſtament entſtanden, eine Art von Brücke zwiſchen beiden bilden, aber nicht dem Offenbarungsgeiſte des Alten Teſtaments entſprungen, die gerade Linie der altteſtamentlichen Wahrheitserkenntniß verlaſſen, wie das leicht nachzuweiſen iſt; ſie genoſſen auch in Iſrael nicht daſſelbe Anſehen wie jene kanoniſchen Schriften, wie ſich das auch aus dem Gebrauch erkennen läßt, welchen das Neue Teſtament von den altteſtamentlichen Schriften macht. Zwar haben die afrikaniſchen Synoden am Ausgang des 4. Jahrhunderts (393, 397) unter Auguſtin's Einfluß, aber unter des gelehrten Hieronymus u. A. Widerſpruch, jene Apokryphen zum altteſtamentlichen Kanon hinzugefügt, und die römiſche Kirche hat auf dem tridentiniſchen Konzil dieß als im Sinn der Kirche geſchehen beſtätigt; ſie that es, weil ſie aus den Apokryphen einzelne von ihren Lehren und Einrichtungen rechtfertigen konnte: wie die Lehre von der Heilsverdienſtlichkeit der guten Werke (Tob. 4, 7. 11 f.), von dem Fegfeuer und der Fürbitte für die Todten (2 Makk. 12, 42 ff.), von der Fürbitte der Verſtorbenen (2 Makk. 15, 14; Bar. 3, 4). Aber jene Synoden — und ſo auch die römiſche Kirche — haben damit die Grenzen ihres Be-

Digitized by Google

rufs überschritten. Denn den Kanon des Alten Testaments festzusetzen war Sache nicht der christlichen Kirche, sondern der alttestamentlichen Gemeinde. Denn nur sie hatte eine Empfindung und darin eine göttliche Weisung dafür, welche Schriften auf der Bahn der alttestamentlichen Vorbereitung für die neutestamentliche Offenbarung liegen. Es war daher begreiflich, daß die christlichen Synoden irrten, wenn sie festsetzen wollten, was nicht ihres Berufes war.

Wenn aber der Kanon der neutestamentlichen Schriften sich erst allmählich bildete und in der Anfangszeit über die Zugehörigkeit einzelner Schriften (z. B. des Hebräer-, Jakobusbriefes u. A.) dazu mehrfach Unsicherheit stattfand, so war das begreiflich. Im Großen und Ganzen war jedoch frühzeitig Uebereinstimmung vorhanden. Ueber das Einzelne mußte bei der Verschiedenheit der örtlichen Bestimmung der einzelnen Schriften sich erst allmählich ein Einvernehmen bilden. Diese Thatsache braucht uns also nicht irre zu machen. Es fragt sich nur, ob die schließliche Bildung des neutestamentlichen Kanons, wie wir ihn nun haben, richtig war oder nicht. Wenn aber am Anfang noch etliche andere Schriften, welche in besonderem Ansehen standen, in verschiedenen Gemeinden zu öffentlicher Vorlesung in den Gemeindeversammlungen mit verwendet wurden (z. B. der Brief des Klemens von Rom, der sogen. Brief des Barnabas, der Hirt des Hermas), um dann aber bei fortgeschrittener Klärung des Urtheils von jener Sammlung heiliger Schriften ausgeschieden zu werden, so kann uns diese zeitweilige Unsicherheit auch nicht beirren. Wir stehen eben hier auf dem Boden eines geschichtlichen Werdens. Es fragt sich auch hier nur, ob die schließliche Entscheidung richtig war oder nicht. Und wir werden sagen müssen, sie hat sich im Laufe der Zeiten immer mehr bestätigt. Die christliche Kirche ist ihres Kanons immer gewisser, nicht aber ungewisser geworden. Und wenn auch z. B. Luther am Brief des Jakobus oder am Brief an die Hebräer manchen Anstoß genommen hat, so haben diese Schriften innerhalb der evangelischen Kirchen — und wir werden sagen dürfen: mit Recht — seitdem ein höheres Ansehen gewonnen und sich den übrigen gleichgestellt. Andererseits haben wir zwischen den kanonischen Schriften des Neuen Testaments und jenen anderen, die man am Anfang hinzurechnete, schärfer unterscheiden gelernt. Auch die scheinbar unbedeutendste neutestamentliche Schrift, z. B. der Philemonbrief oder der Brief an Titus, steht uns hoch über jenen anderen, und auch

Digitized by Google

die bedeutendste außerkanonische, wie z. B. der Brief des Klemens von Rom, würden wir nicht einer unserer kanonischen gleichstellen. Der große Unterschied drängt sich einem Jeden unverkennbar auf, der sich näher damit beschäftigt; gerade der Blick auf diese außerkanonischen Schriften, auch auf die neuerdings gefundenen Bruchstücke etwa sogen. apokryphischer und meistens phantastischer Evangelien ist ganz dazu geeignet, die einzigartige Geltung der in den Kanon aufgenommenen zu rechtfertigen. Von den neutestamentlichen Schriften aber möchten wir keine vermissen; sie gehören uns alle mit hinein in das Ganze dieser Sammlung. Wer sich tiefer darein versenkt, wird ihre innere Zusammengehörigkeit unschwer erkennen. Sie bilden gemeinsam und in einem Sinn und Geist das grundlegende Zeugniß von Christo. Und das gilt von der heiligen Schrift überhaupt. Von so verschiedenen Dingen, Zeiten und Menschen sie berichtet, so viel an Lehre und Mahnung sie enthält, sie hat einen Mittelpunkt, um dessen willen von allem und von allen so geredet wird, einen Hauptinhalt, der allem anderen seinen Werth, seine Bedeutung gibt, und das ist Jesus Christus. Er ist A und O, Anfang und Ende. Der Sänger hat wohl recht, wenn er bekennt: „In unsrer Bibel ist um und um Christus der Lehre Hauptpunkt und Summ".

4. Die Einheit in Verschiedenheit. Denn freilich gilt das von der Schrift in verschiedener Weise. Jesus bezeugt von der alttestamentlichen Schrift überhaupt und von der mosaischen speziell: sie lege Zeugniß von ihm ab (Ev. Joh. 5, 39. 46), und er meint das nicht bloß etwa von einzelnen Weissagungen, sondern von der Schrift überhaupt, und bezeichnet sich selbst damit als deren wesentlichen Inhalt, als ihren Kern und Stern. Aber wenn wir das nur bestätigt finden können, so gilt es doch von den verschiedenen Partien der Schrift in verschiedener Weise. Wohl, wir können ihn allenthalben in der Schrift finden, denn sie ist die große Urkunde der heilsgeschichtlichen Offenbarung. Aber die einzelnen Theile der Schrift haben doch verschiedene Bedeutung und Werth. Unwillkürlich machen wir diesen Unterschied. Wonach bemessen wir ihn? Wenn die Bedeutung der heiligen Schrift vor Allem auf ihrer Eingebung beruhte, so würde sich auch die Verschiedenheit dieser Bedeutung nach der Verschiedenheit der Eingebung bemessen. Aber wer will die verschiedenen Grade der Inspiration feststellen? Man hat es versucht; allein es hat bisher noch nie gelingen wollen und wird es auch nie. Soll

Digitized by Google

uns z. B. das Buch Daniel, in welchem der Offenbarungscharakter offensichtlicher hervorzutreten scheint, oder die Offenbarung Johannis mehr inspirirt zu sein scheinen und höher stehen, als etwa das Johannesevangelium oder der Römerbrief, weil hier die eigene menschliche Geistesthätigkeit so viel mehr im Vordergrund steht? Niemand wird so urtheilen wollen. Also sind die verschiedenen Theile der Schrift nicht nach dem vermeintlichen Stufenunterschied ihrer Inspiration zu würdigen. Wenn dagegen Werth und Bedeutung der Schrift sich uns von ihrem Inhalt aus, also von Christus aus, bemißt, so werden wir darnach auch die Verschiedenheit ihres Werthes und ihrer Bedeutung zu beurtheilen haben und beurtheilen sie thatsächlich darnach. Wir möchten keinen Theil z. B. des Neuen Testaments entbehren, aber einzelne Theile möchten wir doch noch — wenn wir so reden dürfen — weniger entbehren als andere. Jeder Bibelleser weiß das; er weiß, welche Bücher ihm am meisten bieten und am nächsten liegen, zu welchen er am liebsten und öftesten zurückkehrt. In einzelnen tritt uns eben Christus mehr entgegen, haben wir ihn näher und völliger, als in anderen; einzelne stehen mehr im Zentrum, andere — dürfen wir vielleicht sagen — mehr auf der Peripherie. Sie sind uns alle das normative Wort Gottes als das urkundliche Zeugniß vom geschichtlichen Heil in Christo, aber sie nehmen darin verschiedene Stufen ein.

5. Wie nur von Christo aus, als ihrem wesentlichen Inhalt, die Schrift im Ganzen und im Einzelnen zu würdigen ist, so ist sie von da aus auch zu verstehen. Man hat uns Evangelischen oft von römischer Seite aus vorgeworfen, unser Schriftprinzip sei der Grundsatz der absoluten Unsicherheit. Denn wer sagt uns nun, wie die Schrift richtig zu verstehen sei. Was hilft uns eine, wenn auch inspirirte Schrift, wenn wir nicht auch einen inspirirten Ausleger der Schrift haben? Die römische Kirche hat einen solchen in ihrer inspirirten Kirche und ihrem inspirirten und infalliblen Papst. Aber wir? wo die Schrift dem Belieben jedes einzelnen Theologen oder auch Nichttheologen preisgegeben ist, so daß jeder in der Schrift findet, was er will? Aber das ist eine ganz unwahre Rede; solcher Willkür ist die Schrift bei uns nicht preisgegeben. Wenn es protestantischer Grundsatz ist, „die Schrift legt sich selbst aus", so braucht man nicht erst zu fragen, wie das geschehen solle, da sie keinen Mund habe. Denn wenn die Schrift das Zeugniß von Jesu Christo ist und an

Digitized by Google

ihm ihren wesentlichen Inhalt hat, so bildet eben dieser Inhalt den Kanon der Auslegung. Es muß nur alles in sein Licht gestellt und an seinen Maßstab gehalten werden. Freilich es muß auch wirklich so geschehen, die Schrift darf nicht nach Willkür und Belieben behandelt werden. Nur ist aber, wie wir sahen, Christus nicht allenthalben in gleicher Weise da, es vollzieht sich vielmehr ein Gang heilsgeschichtlicher Entwicklung, mit dessen Stufenfolge er selbst immer völliger offenbar wird. Daher will Christus auch in solcher geschichtlichen Weise in der Schrift gefunden und als Norm für das Verständniß des Einzelnen gehandhabt werden. Und das Verständniß dafür ist an der Schrift selbst zu üben; für die, die sie wirklich in ihrem eigenen Sinn verstehen wollen, legt sie sich in der That selbst aus.

6. Von da aus wird sich auch die Frage der Tradition gegenüber der Schrift erledigen. Die römische Kirche erklärt die Tradition als nothwendigen Kommentar der Schrift, da diese ohne die kirchliche Auslegung in der Tradition der Willkür preisgegeben sei. So habe man denn auch stets die Tradition gehandhabt. Aber was versteht man unter Tradition? Wenn die alten Kirchenlehrer, Irenäus und Tertullian, sich gegen die gnostischen Irrlehrer und ihre Schriftauslegung, deren Willkür allgemein anerkannt ist, auf die Tradition berufen, so verstehen sie darunter die Ueberlieferung der apostolischen Lehre, wie sie in den von den Aposteln selbst gegründeten Gemeinden in jener Anfangszeit noch lebendig war. Diese Berufung meinte also keine andere Lehre, als die in den Schriften der Apostel selbst enthaltene, und sollte nur der Abkürzung des Verfahrens dienen, um nicht mit jenen Irrlehrern in eine weitläufige Verhandlung über die richtige Auslegung der apostolischen Schriften sich einlassen zu müssen. Aber wo sind heute noch solche Verhältnisse? wo wären die apostolischen Gemeinden, in denen die Ueberlieferung von den Tagen der Apostel her noch lebendig wäre? Rom ist es am wenigsten. Wenn sich die Römischen auf die Autorität des alten Lyoner Bischofs Irenäus berufen, der die Stadt Rom vor Allem nennt, weil in diesem Zentralpunkt der alten Welt auch Christen von allen Ländern sich begegneten und hier ihren heimischen Glauben gegenseitig prüfen und sich bestätigen konnten — so sind die Dinge im Laufe der Zeiten doch ganz andere geworden, so daß, was damals der Fall war, jetzt lange nicht mehr statthat.

Jener erste Begriff der Tradition hat sich inzwischen erweitert

Digitized by Google

und verändert. Zu den ursprünglichen Ueberlieferungen, seien sie nun wirklich oder nur angeblich aus der apostolischen Zeit, sind die Lehrbestimmungen der Kirche selbst auf ihren Synoden u. s. w. hinzugekommen, die man ebenso auf Eingebung des heiligen Geistes zurückzuführen sich gewöhnte, wie die heiligen Schriften. Aber wer kann das im Ernste behaupten? Die Verschiedenheiten unter einander, die Abweichungen späterer Aufstellungen von den früheren, sowie die Abirrungen von der heiligen Schrift liegen ja offenkundig vor. So hat schon der mittelalterliche Scholastiker Abälard in seiner Schrift Sic et non, d. h. „Ja und Nein", diese Verschiedenheiten und Widersprüche der Tradition aufzuweisen und damit dem kirchlichen Beweisverfahren die Grundlage zu entziehen gesucht. Um dem Vorhalt auszuweichen, daß so viele kirchliche Bestimmungen erst später aufgekommen seien, hat die neuere römische Theologie — besonders seit Möhler — die Tradition im Sinn der geschichtlichen Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins überhaupt verstanden, welches vom heiligen Geist erfüllt und geleitet sei, so daß es also auf das Alter der einzelnen kirchlichen Aufstellungen gar nicht ankomme, da sie alle gleicherweise, ob jung oder alt, Erzeugnisse des heiligen Geistes seien. Das ist allerdings eine Vereinfachung des Verfahrens, wodurch eine dogmengeschichtliche Untersuchung über das Alter jener Aufstellungen überhaupt erspart wird. Aber es ist doch zu einfach. Gewiß ist der Kirche vom Herrn der heilige Geist verheißen, der sie schrittweise in alle Wahrheit leiten soll. Aber er ist der Kirche nicht so verheißen, daß er etwa in Form einzelner Orakel jeweils seinen Spruch thun soll, sondern er soll die Kirche auf den Wegen ihrer Geschichte leiten, soll sie in ihrem Glaubensleben, ihrer Glaubenserkenntniß bewahren und fördern, ohne ihr jedoch die Gefahr des Irrthums und die Pflicht eigener Geistesarbeit zu ersparen. Um daher unterscheiden zu können, was im Gang der kirchlichen Entwicklung aus dem Geist der Wahrheit und was irrig sei, ist ihr eben die Schrift gegeben, daran eine Norm und Handleitung zu haben. So ist also nicht die Tradition die Kritik der Schrift, sondern die Schrift ist die Kritik der Tradition, wenn wir jene auch nie von dieser isoliren, sondern immer im Zusammenhalt mit dieser verstehen werden. Und so bleibt uns denn die Schrift das authentische Wort Gottes, während die kirchliche Ueberlieferung, wenn auch eine Fortpflanzung des Wortes Gottes, doch eine geschichtlich dem Irrthum ausgesetzte ist.

Digitized by Google

§ 16. Die Kirchenlehre und das kirchliche Bekenntniß.

1. An die Schrift reiht sich die Kirchenlehre an. Denn wir fordern für die Glaubenslehre, daß sie nicht bloß biblisch, sondern auch kirchlich sei. Schon aus Pietät. Denn unser Verhältniß zur Schrift selbst ist uns durch die Kirche und ihre Unterweisung vermittelt. Aus den Händen der Kirche empfangen wir die Schrift und nicht ohne begleitenden kirchlichen Unterricht über die Bedeutung und den wesentlichen Inhalt der Schrift. Denn wenn uns auch die Schrift die entscheidende Richterin in Fragen des Glaubens und der Lehre ist, so stehen wir doch nicht so unvermittelt zu ihr, daß wir die Jahrhunderte ganz ignoriren könnten, die zwischen ihr und unserer Gegenwart liegen. Eine Kette der Zeugen und Zeugnisse der Wahrheit verbindet uns mit dem ursprünglichen Zeugniß der apostolischen Zeit. Mit dem Schatz christlicher Gedanken, den wir der Kirche und ihrer Unterweisung verdanken, treten wir an die Schrift heran, und prüfen, berichtigen und erweitern diese Gedanken nur immer an der Schrift. Dieser innere Zusammenhang von Schrift und Kirche macht es uns also zur sittlichen Pflicht, wie der Schrift so auch des von der Kirche verkündigten Lehrzeugnisses uns stets zu vergewissern. Freilich wird dieser Konsensus ein verschiedener sein. Auf der einen Seite, da der Geist der Wahrheit der Kirche überhaupt verheißen ist, werden wir die ganze Kirche abzuhören haben; auf der anderen Seite, da sich in der Kirche auf ihren menschlichen Wegen mit dem Wort der Wahrheit auch das menschliche Irren stets unvermeidlich verbindet und der Geist der Wahrheit nicht allenthalben die gleichen und gleich empfänglichen Zeugen und Werkzeuge findet, da hier ein großer Unterschied der Hingabe und des Verständnisses statthat, so werden wir die Kirche in ihren verschiedenen Zeiten und Zeugen auch verschieden zu Worte kommen zu lassen haben.

In den kirchlichen Bekenntnissen aber hat das kirchliche Lehrzeugniß den bewußtesten Ausdruck gefunden, der zugleich wie kein anderer öffentliche Geltung beansprucht; so wird denn die Dogmatik bekenntnißmäßige Gestalt an sich zu tragen haben.

Von Bekenntniß sprechen wir in doppeltem Sinn. Auf der einen Seite verstehen wir darunter den persönlichen Ausdruck des Glaubens in der freien Gestalt, wie sie der jeweilige Anlaß des

Digitized by Google

Lebens fordert, und wie wir es meinen in dem Worte: ich glaube, darum rede ich. So frei dieses Bekenntniß ist, so nothwendig ist es doch. Denn dem Glauben des Herzens ist es natürlich, daß er auch zum Bekenntniß des Mundes werde, und wo dieses fehlt, werden wir die Ursache im Mangel des Glaubens suchen. Von Anfang an haben die Christen ihren Glauben im Wort des freudigen Bekenntnisses auch vor den feindlichen Gewalten der Welt ausgesprochen, und wenn es sein mußte, mit dem Tode besiegelt. Und wir haben Zeugnisse der Geschichte genug für die überwindende und werbende Macht, welche dieses Bekenntniß auch auf Fernstehende ausübte. Von diesem persönlichen Bekenntniß in freier Gestalt unterscheiden wir das kirchliche Bekenntniß in formulirter Gestalt; und dieses meinen wir hier zunächst, wenn wir vom Bekenntniß reden. Es versteht sich von selbst, daß eine religiöse, also auch die christliche Gemeinschaft, ihrem gemeinsamen Glauben auch einen gemeinsamen Ausdruck gibt, es sei im Zeichen oder im Wort, woran sich die Glieder der Gemeinschaft in ihrer Zusammengehörigkeit erkennen und von fremden unterscheiden und absondern, daher „Symbol", d. h. Merk- und Erkennungszeichen, genannt. Da das Christenthum die Religion des Wortes ist, so hat es sein Erkennungszeichen nicht bloß im bildlichen Symbol, sondern wesentlich im Wort. Wohl war von Anfang an das Kreuz ein solches Erkennungszeichen der Christen: das Kreuzeszeichen begleitete in den ersten Jahrhunderten alles Thun und Lassen der Christen. Aber es will gedeutet und in das bewußte Wort gekleidet sein. So liegt der christlichen Kirche von Anfang an ein bestimmtes Bekenntniß zu Grunde und begleitet den Akt des Eintritts in sie in der Taufe. Wir kennen das sogen. apostolische Symbolum als dieses urchristliche Glaubens- und Taufbekenntniß. Was das Kreuzeszeichen im Bild ausdrückt, spricht dieses Bekenntniß zu dem Dreieinigen, welcher in der Heilsthat vor Allem des Todes Christi sich geoffenbart hat, im Worte aus. Wir können keine bestimmte Zeit nennen, wo zuerst dieses Taufbekenntniß aufgekommen wäre. Wenn es in dieser formulirten Gestalt des Bekenntnisses zu dem Dreieinigen auch in den Taufberichten der Apostelgeschichte sowie — außer in der Einsetzungsstelle Matth. 28 — im Neuen Testamente sonst nicht vorkommt, wenn die Taufe gewöhnlich kürzer als eine Taufe auf Christum, auf den Namen Christi oder auf seinen Tod bezeichnet wird, so liegt der Glaube jenes Bekenntnisses doch dem ganzen Neuen

Digitized by Google

Teſtamente zu Grunde und in älteſten kirchlichen Zeugniſſen, wie z. B. in der ſogen. „Didache“ oder „Apoſtellehre“, wechſelt die Erwähnung des Dreieinigen mit der kürzeren Geſtalt ab. Und die fragloſe Einſtimmigkeit, mit der von den Kirchen aller Orte und Zeiten dieſes trinitariſche Bekenntniß von Anfang an anerkannt und gebraucht wird, kann uns zum Beweiſe dienen, daß die Anordnung dieſer Formel vom Evangelium Matthäi mit Recht auf Chriſtus ſelbſt und ſeine Einſetzung der Taufe zurückgeführt wird. Die weitere Ausführung, wie wir ſie im ſogen. Apoſtoliſchen Symbolum haben, iſt zwar in ihrem einzelnen Wortlaut in den verſchiedenen Formeln verſchieden. Aber das iſt natürlich; denn nicht eine unabänderliche, feſtgefugte Formel wollte man aufſtellen; dazu ſind es auch nur geringe Unterſchiede, die uns hier begegnen. Es haben in neuerer Zeit hierüber mannigfache Unterſuchungen und Verhandlungen ſtattgefunden (beſonders ſeit den Forſchungen des Prof Caſpari in Chriſtiania), aber ſie haben nur die Erkenntniß beſtätigt, daß im Weſentlichen hierin die ganze Kirche, die des Morgenlandes ſo gut wie die des Abendlandes, einig war. Es iſt zwar eine irrige Tradition, wie ſie beſonders in der römiſchen Kirche heimiſch iſt, als gehen die einzelnen Sätze auf die ſpezielle Unterweiſung Chriſti ſelbſt, etwa in den vierzig Tagen zwiſchen Auferſtehung und Himmelfahrt, zurück, oder auf die gemeinſchaftliche Uebereinkunft der Apoſtel, ehe ſie ſich für ihre Miſſionsarbeit in der Welt trennten, weßhalb man auch in der römiſchen Kirche das Bekenntniß nicht wie bei uns trinitariſch in drei Artikel, ſondern in zwölf Artikel nach der Zahl der Apoſtel theilt aber wir ſind doch berechtigt, von einem apoſtoliſchen Symbolum zu ſprechen, weil es allerdings den gemeinſamen Glauben der Apoſtel ausſpricht, wie ſich denn in den apoſtoliſchen Briefen auch für die einzelnen Sätze, aus denen es beſteht, mannigfache Anklänge finden. Es enthält eine Zuſammenſtellung der Hauptthatſachen der heiligen Geſchichte, wie ſie das Neue Teſtament verkündet und wie ſie unſer Heil begründen. Dieſe Hauptthatſachen beſonders hervorzuheben, mußte bei dem geſchichtlichen Charakter der erſten chriſtlichen Unterweiſung nahe liegen, und war zugleich durch den Gegenſatz zu den verſchiedenen Irrthümern gnoſtiſcher Art erfordert. Wir können hiefür eine Beſtätigung finden bei dem antiocheniſchen Biſchof Ignatius aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, welcher in ſeinen Briefen (auf ſeiner Reiſe nach Rom) vielfach zu den einzelnen Be-

Digitized by Google

ſtimmungen (der Geburt, des Todes u. ſ. w.) ein „wahrhaftig“ oder „wirklich“ hinzufügt im Gegenſatz zu dem ſogen. doketiſchen Irrthum, der das irdiſche Leben Jeſu in bloßen Schein auflöſte. Man hat — im Zuſammenhang mit den neueren Verhandlungen und Angriffen — dem apoſtoliſchen Symbolum öfter zum Vorwurf gemacht, daß es nur Thatſachen ausſpreche ohne ihre Werthbedeutung, und daß es dadurch zu einem Bekenntniß des Glaubens eigentlich ungeeignet ſei. Aber gerade dadurch iſt es geeignet, das Grundbekenntniß der chriſtlichen Kirche zu ſein, und eben deßwegen gilt es auch der ganzen chriſtlichen Kirche auf Erden als ſolches (denn wenn die griechiſche Kirche dafür das ſogen. nicäniſche Bekenntniß in Gebrauch hat, ſo iſt das nur eine Erweiterung und genauere Beſtimmung des apoſtoliſchen Symbols und enthält dieſes in ſich). Denn die Grundlage alles unſeres Glaubens ſind die Thaten Gottes zu unſerem Heil, welche als eherne Säulen gleichſam das Haus des Glaubens tragen, in welchem wir wohnen.

2. Die weiteren Verhandlungen über die Perſon Chriſti aber, über das Verhältniß des Sohnes zum Vater und über das Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Seite in Chriſto haben dann zum ſogen. nicäniſchen Bekenntniß (auf der Synode zu Nicäa in Kleinaſien 325 aufgeſtellt) und zur genaueren Wiederholung und Anwendung auch auf den heiligen Geiſt im ſogen. konſtantinopolitaniſchen (vom Jahre 381; die näheren Beſtimmungen gehören der Symbolik an) geführt; endlich zu dem letzten und ausführlichſten altkirchlichen: dem ſogen. athanaſianiſchen, ſo genannt, nicht als rührte es von Athanaſius her, dem berühmten Biſchof von Alexandrien im 4. Jahrhundert, dem „Vater der Orthodoxie“ und ſtandhaften Vertreter der Gottheit Chriſti, es ſtammt vielmehr aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts und hat Auguſtin († 430) zur Vorausſetzung, von dem es ſogar einzelne Beſtimmungen in ſich aufgenommen hat. Es trägt jenen Namen nur, weil es, wenigſtens in ſeiner erſten Hälfte, den athanaſianiſchen Glauben ausſpricht, während es in der zweiten Hälfte die Beſtimmungen des 5. Jahrhunderts (beſonders des Konzils von Chalcedon 451) über das Gemeinſchaftsverhältniß der beiden Naturen in der Einen Perſon Chriſti zuſammenfaßt.

Das ſind die ſogen. ökumeniſchen Bekenntniſſe, d. h. die der geſammten chriſtlichen Kirche in allen ihren einzelnen Theilen,

Digitized by Google

wie sie von der Kirche des Mittelalters überliefert und auch von den evangelischen Kirchen herübergenommen und durch die Aufnahme in das Konkordienbuch der lutherischen Kirche und durch Luther's Auslegung der drei Artikel (im Kleinen Katechismus) — sowie auch durch das bekannte „Glaubenslied" Luther's: „Wir glauben all an Einen Gott", welchem das Nicänische Bekenntniß zu Grunde liegt — ausdrücklich anerkannt sind.

Allerdings wenn wir Luther's Auslegung der drei Artikel mit diesen selbst vergleichen, so ist ein Unterschied zwischen beiden unverkennbar. Die Glaubensartikel selbst sprechen den christlichen Glauben gegenständlich aus, Luther's Auslegung dagegen seine Bedeutung und Anwendung für uns. Das entspricht aber nur dem Unterschied zwischen der Reformation und der Zeit, welche sie für die christliche Kirche eröffnet, auf der einen, und der Kirche der alten Zeit auf der anderen Seite. Diese hatte den Beruf, mit ihren Festsetzungen die Anerkennung des objektiven Heils selbst zu sichern, die Reformation dagegen diesem Heil die subjektive Wendung auf die Person zu geben. Denn das Luther'sche „für mich" ist charakteristisch für diesen Fortschritt, welchen die Kirche mit der Reformation machte. Man hat freilich neuerdings die Sache so mißdeutet, als wäre dadurch das objektive Heil in Frage gestellt oder doch für werthlos und zweifelhaft erklärt worden: aber dieß ist eine Mißdeutung; denn sowohl Luther hat wiederholt (besonders nachdrücklich in seinem sogen. großen „Testament" von 1528) sich ausdrücklich dazu bekannt, wie auch unsere Kirche, und nicht etwa nur aus staatspolitischen Gründen (wie dieß wiederholt in völliger Verkennung der ganzen Sachlage als speziell auch des Charakters von Luther, nicht bloß von Seiten Bender's in Bonn, sondern auch von Ritschl selbst behauptet worden); sondern es liegt in der Natur der Sache. Denn die persönliche Anwendung in dem „für mich" setzt doch den objektiven Bestand der Sache selbst als unfraglich voraus.

3. Wenn an jene altkirchlichen Bekenntnisse sich die evangelischen anschließen, so war es nicht ein Akt der Willkür, sondern durch die geschichtliche Situation veranlaßt, daß es zu solchen neuen Bekenntnissen kam. Denn nur dann können wir hoffen, daß die Kirche bei der Aufstellung derselben sich der Leitung des Geistes der Wahrheit getrösten durfte, wenn sie einer geschichtlichen Nothwendigkeit folgte und ihre Aufgabe innerhalb der dadurch gewiesenen Grenzen

Digitized by Google

verstand. Eine solche geschichtliche Nothwendigkeit aber war es, die im Jahre 1530 die evangelischen Stände zu Augsburg zur Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses vor Kaiser und Reich veranlaßte. Und so ist dieß Bekenntniß auch das Grundbekenntniß der evangelischen Kirchen geworden, an das sich die anderen Bekenntnisse als mannigfache Erläuterung anschließen, theils apologetisch (in der sogen. Apologie Melanchthon's), theils katechetisch (in den dem Augsburger Bekenntnisse vorausgehenden Katechismen Luther's), theils polemisch gegen Rom in Luther's Schmalkaldischen Artikeln, theils theologisch im Schlußbekenntniß der lutherischen Kirche, der Konkordienformel, welche sich selbst nur als Wiederholung und nähere Erläuterung des Augsburger Bekenntnisses bezeichnet; wozu dann später nur für engere Kreise die sogen. Sächsischen „Visitationsartikel" von 1592 kommen, welche den Gegensatz zur kalvinischen Lehre in etlichen Sätzen formuliren. Das „Konkordienbuch" von 1580 hat jene Bekenntnisse für die lutherische Kirche zusammengefaßt und bildet — theils mit, theils ohne das Schlußbekenntniß der Konkordienformel — das Einheitsband der lutherischen Kirche. Diese aber setzt im Unterschied von der römischen Kirche auf der einen und von den verschiedenen Abtheilungen der reformirten Kirche auf der anderen Seite nach der ausdrücklichen Erklärung der Augustana im 7. Artikel ihre Einheit nicht in die Uebereinstimmung der äußeren Verfassung oder sonstiger Formen, sondern in die Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre. Wohl haben auch die anderen Kirchen ihre Glaubensbekenntnisse aufgestellt, wie die römische im Tridentinum und im „Römischen Katechismus", die reformirte je nach den verschiedenen Ländern verschieden, mehr oder minder streng kalvinisch (für Deutschland besonders im „Heidelberger Katechismus"), aber das Bekenntniß entscheidet dort nicht so ausschließlich über das, was kirchlich gelten soll; es tritt neben die Lehre gleichberechtigt noch die Verfassung, ja das Interesse an dieser überwiegt das an der Lehre. Für die römische Kirche ist ihre Verfassung gleichsam das erste, das grundlegende Dogma: sie will die göttlich verfaßte Kirche sein; und auch in der reformirten Kirche haben Verfassungsfragen und -kämpfe eine ganz andere Bedeutung als in der lutherischen; die einzelnen Theilkirchen unterscheiden sich hier oft mehr durch ihre Verfassung, als durch ihre Lehre.

4. Darnach bestimmt sich nun in der lutherischen Kirche die

Digitized by Google

Bedeutung des Bekenntnisses. Der Eingang der Konkordienformel unterscheidet scharf und treffend die Bedeutung der heiligen Schrift von der des Bekenntnisses. Nur jene ist Norm, Regel und Richtschnur für die Bestimmung und Beurtheilung der christlichen Lehre, die Bekenntnisse sind nur „Zeugnisse" des kirchlichen Schriftverständnisses ihrer Zeit, wie sie durch die Aufgabe der betreffenden Zeit zur Sicherung der schriftgemäßen Wahrheit gegenüber der jeweiligen Bestreitung dieser Wahrheit erfordert waren Also sind sie aus ihrer Zeit heraus zu verstehen. Sie sind nicht Glaubensvorschriften gesetzlicher Art, sondern geschichtlich zu würdigen. Sie verdanken ihre Entstehung nicht dem bloßen Erkenntnißtrieb oder dem wissenschaftlichen Lehrbedürfniß, so wie etwa eine Dogmatik entstehen mag, sondern der geschichtlichen Nothwendigkeit der Kirche ihrer Zeit. Sie sind daher auch nicht wie ein Gesetzbuch anzusehen, dessen einzelne Gesetzesparagraphen gleichwerthig neben einander stünden und zur Anwendung zu kommen hätten; sondern das Prinzip der Kirche selbst ist es, welches nach den jeweiligen geschichtlichen Erfordernissen in ihnen seine Konsequenzen zieht. Eben darin nun liegt auch die bleibende Bedeutung der Bekenntnisse. Wenn die Konkordienformel die Bekenntnisse auf der einen Seite (in der Epitome) „Zeugnisse ihrer Zeit" nennt, auf der anderen Seite (in der Solida declaratio) von sich sagt, daß ihre Entscheidungen in den betreffenden streitigen Lehrfragen bleibende Gültigkeit haben, so erledigt sich dieser scheinbare Widerspruch, als welchen man ihn nicht selten bezeichnete, eben von jener Betrachtung aus, daß es nur die ursprüngliche Glaubenserkenntniß ist, in welcher die Kirche wurzelt, die auch in diesen einzelnen Erkenntnissen ihre Konsequenzen zieht. Nicht minder die andere Frage, wieso unsere alten Dogmatiker die Bekenntnisse „Norm", wenn auch „normirte Norm" (norma normata) nennen konnten, wenn doch die heilige Schrift die „einzige Norm und Richtschnur" ist? Wenn es sich um die Frage der christlichen Wahrheit handelt, ist die Schrift die entscheidende Norm; die Bekenntnisse dagegen bilden die Norm, wenn nach der kirchlich berechtigten und gültigen Lehre gefragt wird. Denn um ihr Bekenntniß hat sich die betreffende Kirche gesammelt, so daß dieses also das entscheidende Wort etwa bei Lehrabweichungen der Lehrer und Diener der betr. Kirche spricht. Oder, um es konkret auszudrücken: die mit der Aufsicht über die kirchliche Lehrunterweisung betrauten kirchlichen Oberen

Digitized by Google

haben nicht erst aus der Schrift und etwa auf dem Weg der exegetischen Disputation festzustellen, was gültige und berechtigte Lehre sei — da wären die Diener der Kirche der zufälligen Einsicht oder dem Belieben der betreffenden Oberen preisgegeben —, sondern im Bekenntniß ist bereits festgestellt, was in der betreffenden Kirche gültig sei, was also auch zur richterlichen Norm zu dienen hat.

Wenn nun aber so die Bekenntnisse der früheren Zeit, also des 16. Jahrhunderts, Gültigkeit auch für die Gegenwart haben — ist das nicht „Symbolzwang", wie man es nicht selten nennt, und ein Widerspruch zur protestantischen „Gewissensfreiheit"? Aber jede Kirche ist eine Gemeinschaft des Glaubens und Bekenntnisses, um welche sie gesammelt ist, so daß sie an diesem ihren Mittel- und Einigungspunkt besitzt; nicht aber ist sie etwa eine Schule der Disputirenden und Suchenden; ihre Diener aber sind daher auch der Natur der Sache nach Diener und Lehrer dieses Glaubens der Kirche, nicht ihrer eigenen individuellen Meinungen und Ansichten. Aber die Gebundenheit derselben an das Bekenntniß der Kirche ist auch der nothwendige Schutz und Freibrief der Gemeinden gegen die Willkür der Theologen und ihre Herrschaft. Mag nun die Verpflichtung der kirchlichen Lehrer auf das Bekenntniß bestimmt ausgesprochen oder nur zu ungenügendem Ausdruck gekommen sein oder auch ganz fehlen — sie liegt im Dienstverhältniß selbst. Oder sollte ein evangelischer Geistlicher z. B. den Mariakultus vertreten dürfen, weil er ihn für seine Person etwa in der Schrift begründet hält? Oder der Diener einer evangelischen Kirche, welche die Kindertaufe lehrt und übt, diese für seine Person ablehnen und sich weigern dürfen, sie zu vollziehen, weil er sie vielleicht für schriftwidrig ansieht? So lange er in solchem Widerstreit mit den Grundsätzen seiner Kirche steht, ist er selbstverständlich nicht geeignet, ihr Diener zu sein, so wenig wie etwa ein republikanisch Gesinnter, der seiner Gesinnung thatsächliche Folge gibt, geeignet ist, Beamter eines monarchischen Staates zu sein. Unter diesen Umständen von Gewissenszwang zu reden, heißt die Sache auf den Kopf stellen. Es mag im einzelnen Fall die kirchliche Obrigkeit aus pädagogischen Gründen veranlaßt sein, möglichste Nachsicht und Geduld zu üben, aber die Gemeinschaft kann um des Einzelnen willen nicht sich selbst aufgeben. Und im äußersten Falle muß eben ein solcher Diener der Kirche aus ihrem Dienste scheiden. Wenn der alte Generalsuperintendent Röhr von Weimar, der Groß-

Digitized by Google

meister des Rationalismus, seiner Zeit meinte, da gehöre ein Generalpächtervermögen dazu, um diese Konsequenz praktisch zu ziehen, so wird doch jeder aufrichtige Mann — denn es gehört nicht viel Christenthum dazu — anerkennen, daß die Pflicht der Wahrhaftigkeit über Alles geht. Und die Welt ist weit und bietet Mittel und Wege genug, sich eine Existenz zu schaffen. Der Beispiele hiervon gibt es genug in der neueren Geschichte der Kirche. Es wäre nicht nöthig, hierüber so viele Worte zu verlieren, wenn nicht ein falscher Begriff von Gewissensfreiheit die an sich einfache Sache übel verwirrt hätte.

Wie sich in der Bekenntnißmäßigkeit der Lehre des Einzelnen seine Zusammenstimmung mit der Kirche ausspricht, so bewahrt auch in der Gültigkeit des Bekenntnisses die Kirche ihre Uebereinstimmung mit sich selbst. Denn im Spiegel des Bekenntnisses erkennt die Kirche der Gegenwart ihre Einheit mit ihrer Vergangenheit und schließt so sich mit sich selbst im Laufe der Zeiten einheitlich zusammen.

Nicht als wäre im geschichtlichen Bekenntniß der ganze Schatz der biblischen Heilslehre erschöpft. Es ist die Aufgabe der Theologie, gleich einem Schriftgelehrten des Himmelreichs aus den Schatzkammern der Schrift Altes und Neues hervorzuholen und so den Schatz der Erkenntniß zu bereichern und zu fördern. An dieser Arbeit nimmt auch die Dogmatik Theil. Ihre Aufgabe ist es, das Ganze der christlichen Heilswahrheit immer tiefer und allseitiger zu erfassen und es im Allgemeinen wie in seinen einzelnen Theilen auf den dem Thatbestand voll entsprechenden und ihn erschöpfenden Ausdruck zu bringen, ein Ziel, das sie immer nur annähernd erreichen wird, zu dem aber eine jede Zeit ihren Beitrag zu leisten berufen ist.

5. Das kirchliche Lehrgebäude. Im Anschluß an das Bekenntniß hat die kirchliche Theologie wie im Mittelalter, in den sogen. Sentenzen, so in der evangelischen Kirche in den sogen. Loci (d. i. Grundwahrheiten) ein wissenschaftliches Lehrgebäude aufgebaut, dessen einzelne Theile nicht bloß eine Reihe äußerlich aneinander gefügter Sätze, sondern Glieder eines Organismus bilden, daher sie „Artikel" d. h. Glieder eines Körpers genannt wurden. Je nach ihrem Ursprung, ob nur aus der heiligen Schrift oder auch aus der natürlichen Vernunft, und nach ihrer Bedeutung und Wichtigkeit theilte man sie — in jenem Fall — in reine oder gemischte, in diesem Fall in fundamentale und nichtfundamentale ein, d. h. in solche,

Digitized by Google

die mit dem Fundament des Heils, d. h. mit Christus selbst und der Lehre von ihm im Zusammenhang stehen oder nicht, demnach also in solche, die eigentliche Artikel des christlichen Glaubens, und solche, die bloße Annahmen und Theorien sind. Da nun so aber alle wirklichen Glaubensartikel eigentlich fundamentaler Art sind, so theilte man diese wieder in fundamentale erster und zweiter Ordnung, je nachdem schon ihre Kenntniß zum Heil nöthig sei oder wenigstens ihre Anerkennung, wenn man sie kennt. Es ist ein vielgegliedertes Schema, welches man in solcher Weise aufstellte (besonders der Lübecker Superintendent Nikol. Hunnius 1626) und verschieden ordnete. Uns ist eine solche Schematisirung der einzelnen Theile eines lebensvollen Organismus fremd geworden. Diese Weise entsprach der wissenschaftlichen Methode jener Zeit überhaupt. Wir sind gewohnt, die Grenzen der zusammenhängenden Bestandtheile eines Ganzen flüssiger zu halten. Aber es spricht sich darin doch das Bemühen aus, den Gedanken eines Organismus festzuhalten und die Vorstellung eines Mechanismus abzuwehren. Es wird freilich niemals gelingen, ein lebensvolles Ganzes in ein solches äußeres Schema einzuzwängen; sondern in jedem Organismus nimmt eben jeder Theil seinen eigenthümlichen Platz ein und kommt ihm seine besondere Bedeutung zu, je nachdem er dem Mittelpunkt desselben näher oder ferner steht.

Diese Bedeutung aber — das ist das andere — werden wir nicht wie unsere alten Dogmatiker darnach bestimmen, in wie weit die einzelnen Glaubensartikel zur Seligkeit nothwendig sind. Denn nicht einzelne Sätze des Lehrgebäudes sind zur Seligkeit nothwendig, sondern der Glaube des Herzens. Doch liegt auch diesem Irrthum die Wahrheit zu Grunde, daß man in der Lehre nicht bloß eine Sache von theoretischem Interesse, sondern von praktischer Wichtigkeit sah. Wir erkennen darin die Nachwirkung der Wendung, welche die Reformation der Kirchenlehre gegeben hat, indem sie diese allen müßigen Spekulationen und Spitzfindigkeiten der Scholastik gegenüber als Heilslehre im eigentlichen Sinn verstehen lehrte. Wenn nun aber die Lehre Darstellung und Form des Heilsglaubens ist, so daß in ihr dieser Glaube selbst erkannt, bekannt und gelehrt wird, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß die Lehre für den Lehrer der Kirche ein viel größeres Gewicht hat als für das gewöhnliche Gemeindeglied. Denn bei diesem können irrige Gedanken etwa neben dem richtigen Heilsglauben bestehen, weil der einfache Christ den inneren

Digitized by Google

Zusammenhang beider nicht so übersieht, wie ihn der theologisch gebildete Lehrer übersehen soll, so daß für diesen die irrige Lehre auch viel mehr in Gefahr steht, Ausdruck einer falschen Glaubensstellung und wie Folge so auch Ursache einer solchen zu sein. Der Begriff des Fundamentalen ist also für den Einzelnen nicht etwas von vornherein Feststehendes, sondern etwas Individuelles. Ganz anders aber steht die Sache für die Kirche selbst, welche die Lehrerin der Heilswahrheit zu sein den Beruf hat. Denn was sie im Laufe der Zeiten in ihrer Erkenntnißarbeit an Wahrheiten aus der heiligen Schrift erhoben und sich angeeignet hat, hört für sie auf, etwas Gleichgültiges zu sein, wird ihr vielmehr zu einem wesentlichen Erkenntnißgut, das sie festzuhalten die Pflicht hat, und welches ihr auch zum Mittel ihrer Berufserfüllung dient. Denn viel enger, als man gewöhnlich annimmt, hängt in diesem Gebiet der inneren Wahrheiten das Erkennen mit dem Leben zusammen, und in der heiligen Schrift wird zum Bilde eines „vollkommenen Mannes in Christo" auch der Fortschritt und die Reife der Erkenntniß gerechnet; vgl. z. B. 1 Kor. 14, 20; 2 Kor. 8, 7; Eph. 4, 13; Kol. 1, 9; Hebr. 5, 14.

§ 17. Das Glaubensbewußtsein.

1. Wenn nun aber die Dogmatik biblischen und kirchlichen Charakter tragen soll, so darf der Theolog das biblische Wort und das kirchliche Bekenntniß doch nicht bloß als etwas von außen Gegebenes, als etwas Gegenständliches ansehen, es muß zugleich sein persönliches Bekenntniß sein. Denn wir werden nicht etwa so unterscheiden dürfen zwischen „Dogmatik" und „Glaubenslehre", wie man es neuerdings (Schweizer) gethan hat, daß jene nur eben Wiedergabe der kirchlichen Lehre, diese dagegen Ausdruck des persönlichen Glaubens sei, der nun mit jener auch nicht im Einklang stehen könne; denn wenn die Voraussetzung des Dogmatikers der Christ und sein Christenglaube ist, so wird dieß auch von der Glaubenslehre innerhalb einer bestimmten Kirche gelten, daß die Voraussetzung derselben der Glaube der betreffenden Kirche sei. Glaube aber ist nur da, wo die Glaubenslehre nicht bloß geschichtlich begriffen wird, sondern in das innere persönliche Leben aufgenommen ist. Denn Christen sind wir nicht durch einen bloßen Verstandesakt, ebenso wenig wie durch den bloßen Willensakt eines äußeren Gehorsams, sondern durch die persönliche

Digitized by Google

innere Aneignung der christlichen Heilswahrheit. Das ist die nothwendige Subjektivität des Christenthums. Denn ich selbst muß glauben, nicht kann etwa meine Kirche für mich glauben, und ich selbst muß in meinem Glauben der Sache, um die sich's handelt, gewiß sein, ich kann mich nicht auf fremde Gewißheit berufen oder verlassen. Glaube schließt den Besitz und die Gewißheit des Heils, an das ich glaube, in sich.

2. Aber worauf ruht diese Gewißheit? Auf dem Zeugniß der Kirche? auf dem Zeugniß der Gläubigen früherer Zeiten oder auch der Gegenwart? Gewiß ist das eine eindrucksvollste Versicherung. Aber wenn ich ihr Beifall gebe — warum gebe ich ihr Beifall? Weil mich die Schrift dessen versichert? Aber worauf ruht mein Glaube an die Schrift? Gewiß zahlreiche und gewichtige Zeugnisse treffen zusammen, die mich von der Wahrheit der Schrift überreden können. Aber kann ich auf diese Zeugnisse hin, die doch mehr oder minder menschlicher Art sind, der Wahrheit vor Gott gewiß sein, so daß ich darauf meine Seligkeit gründen, darauf leben und sterben kann? Es muß zu allem dem ein inneres Motiv hinzukommen, welches die eigentliche Entscheidung gibt und die letzte Stütze bildet. Die sittliche Wahrheit kann nicht äußerlich bewiesen werden, sie muß sich selbst beweisen und beweist sich selbst. So ist es auch hier der innere Selbstbeweis der Wahrheit, der mich schließlich bestimmt; die innere Gewißheit von der Sache, die sich mir unabweislich aufdrängt. Wie komme ich zu dieser Gewißheit? In dem Maß, als ich das Heil suchend und für dasselbe empfänglich mich der Heilsverkündigung öffne, so daß sie in mich eingeht, in dem Maß bezeugt sie sich mir innerlich als Wahrheit und empfängt innerlich Zeugniß von meinem Geist — oder sagen wir von meinem Gewissen; denn es handelt sich um sittliche Wahrheit und sittliche innere Vorgänge, deren Forum das Gewissen ist. Und der Inhalt dieses unwillkürlichen Zeugnisses ist die Gewißheit, daß dieß die Wahrheit ist, die ich suche und die ich brauche; und wie die Wahrheit Gottes Zeugniß empfängt von meinem Geist, so wiederum empfängt mein Geist Zeugniß vom Geiste Gottes, indem ich erst in seinem Lichte darüber klar und gewiß werde, was meines Fragens und Suchens Ziel und Inhalt ist, und daß dieser innerste und tiefste Zug meines Geistes gerade meine eigene Wahrheit ist, daß er nicht nach einem leeren Schattenbilde umhertastet, daß ihm die ewige Wahrheit entspricht. „Der Geist

Digitized by Google

Gottes gibt Zeugniß unserem Geiste". Das ist die unterste Gewißheit, die unserem Glauben eignet. Nicht als könnten wir darauf allein stehen. Denn nur allzu leicht können wir uns täuschen, und Niemand soll sich allein auf sein Herz verlassen oder vollends auf Gefühle und Stimmungen, die kommen und gehen und wie oft und schnell den Menschen betrügen! Aber wenn zum Einklang von Suchen und Finden, von Frage und Antwort, von innerer Bedürftigkeit und Befriedigung in jener inneren Erfahrung noch das Zeugniß der Schrift und das Zeugniß der Kirche übereinstimmend hinzutritt, so haben wir in diesem Einklang der drei Zeugen diejenige Gewißheit, über die hinaus in allen diesen Fragen der sittlichen Wahrheit in der Welt es keine gewissere geben kann. „Eine dreifache Schnur reißt nicht". Der Inhalt des Zeugnisses ist das Heil in Christo, die Sache selbst, die wir darzustellen haben in ihrer Selbstentfaltung. In unserem Glauben tragen wir diese Sache in uns, die Schrift und die Kirche aber verhelfen uns dazu, diesen Inhalt zu erkennen und erkenntnißmäßig auszusagen und darzustellen. So wirken diese drei Faktoren zusammen, die Schrift, die Kirche und das persönliche Glaubensbewußtsein des Christen. Die Schrift sichert dem Christenglauben seine Ursprünglichkeit, das Zeugniß der Kirche seine Allgemeinheit, das persönliche Glaubensbewußtsein seine subjektive Lebendigkeit. In der vollen und allseitigen Zusammenstimmung aber dieser drei Zeugen liegt für den Christenglauben die Wahrheit; wie in ihrem richtigen Verhältniß auch nach dem früher Gesagten die Wahrheit des Protestantismus und des Lutherthums, somit aber auch die des dogmatischen Lehrsystems besteht und beruht.

Wenn in neuerer Zeit, besonders seit Schleiermacher, die Forderung der Subjektivität des Christenthums und der Dogmatik grundsätzlicher und bewußter geltend gemacht worden ist, als es in der früheren Zeit der mehr bloß gegenständlichen Methode der Lehrunterweisung der Fall war, und wenn das Recht dieser Forderung auch in den Kreisen kirchlicher Dogmatik (z. B. von den Erlanger Theologen Hofmann und Frank) vielleicht in einseitiger Weise geltend gemacht und durchgeführt worden ist, so wird in der Darstellung, wie wir sie eben gegeben haben, die richtige Stellung der Subjektivität zur Anerkennung kommen, ohne jenem Subjektivismus zu verfallen, gegen den sich nicht mit Unrecht vielfacher Widerspruch erhoben hat.

Digitized by Google

§ 18. Die Gliederung der Dogmatik.

Ist die Glaubenslehre oder die Dogmatik lehrhafte Darstellung des Heils, wie es in Jesu Christo zur geschichtlichen Verwirklichung und zum thatsächlichen Bestand, in der Kirche zur gemeinschaftlichen Ausprägung, in uns selbst aber durch den Glauben zur persönlichen Wirklichkeit und Gewißheit gekommen ist, so wird sich dadurch auch der Gang der Darstellung bestimmen. Es sind nicht bloß einzelne Lehrsätze, die aneinander gereiht werden sollen, um dann etwa einer nachträglichen Rechtfertigung oder auch kritischen Betrachtung zu unterliegen, wie das die gewöhnliche Weise früherer Zeiten war. Sondern da jenes Heil in Christo ein geschichtlich gewordenes ist, so wird daher auch die lehrhafte Darstellung geschichtlichen Charakter an sich zu tragen haben. Man könnte die Darstellung zwar nach dem Gang der drei Glaubensartikel bestimmen; denn sie können allerdings im Sinn eines geschichtlichen Ganges verstanden werden — und es sind nicht wenige Dogmatiker, welche in ihrer Darstellung der christlichen Lehre diesem Gange folgen —; aber wir werden bei dieser Anordnung doch das eigentliche reformatorische Moment, nämlich die Beziehung auf uns und unsere persönliche Heilsgemeinschaft mit Gott in Christo vermissen. Wir werden also der Wahrheit getreuer bleiben, wenn wir einerseits jenem geschichtlichen Gang uns genauer anschließen, andererseits aber damit zugleich diese Beziehung auf uns und unser Heil verbinden und so denn von unserer Heilsgemeinschaft mit Gott in Christo sprechen. In den Tiefen der Ewigkeit, im Herzen Gottes, des Dreieinigen, hat der Heilsrath seinen Ursprung, um von da aus innerhalb der Zeit für die Menschheit sich zu verwirklichen. Mit der Schöpfung des Menschen als Menschen Gottes und seiner Welt beginnend hat er dann gegenüber der Sünde auf geschichtlichem Weg seine Auswirkung erlangt, es geschah in der Mitte der Zeiten in der Person Jesu Christi des Erlösers und in seinem Heilswerk; und er hat sich von da aus in der Gemeinde Jesu Christi auf Erden eine Stätte bereitet, bis die Heilsgemeinschaft in der zukünftigen Welt der Ewigkeit und ihrer verklärten Menschheit das Ziel der schließlichen Vollendung finden sollte. Das wird also der Gang der folgenden Darstellung sein.

Digitized by Google

Die Darstellung der christlichen Glaubenslehre.

Erster Theil der Glaubenslehre.

Die innergöttliche Begründung unserer Gottesgemeinschaft im ewigen Liebesrath des Dreieinigen.

§ 19. Die Einführung der Lehre von Gott.

Unserer Gottesgemeinschaft in Christo, welche das Thema der christlichen Glaubenslehre bildet, liegt ein ewiger Liebesrath Gottes des Dreieinigen zu Grunde. Denn wie sich Gott in der geschichtlichen Verwirklichung seines Liebesraths als den Dreieinigen, als Vater, Sohn und Geist, geoffenbart hat, so ist auch der zu Grunde liegende ewige Heilsrath Gottes Rath Gottes des Dreieinigen. In dieser Erkenntniß und Gewißheit Gottes als des Dreieinigen unterscheidet sich die christliche Gotteserkenntniß und -lehre von aller außerchristlichen und gemein menschlichen. Aber wir werden nicht ohne Weiteres damit beginnen können. Denn wie der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo nicht bloß die vorchristliche in Israel, sondern auch die allgemein menschliche psychologische Vorbereitung im inneren Bewußtsein von Gott, sowie die besondere geschichtliche Bereitung in dem Völkerleben der alten Welt anbahnend vorausging, so kommt der trinitarischen Heilsoffenbarung und Heilsverkündigung Gottes mehr oder minder eine vorbereitende Anbahnung im Seelenleben des Menschen, sowie in dem geschichtlichen Gemeinschaftsleben der Menschheit entgegen, woran die besondere christliche Verkündigung eine Anknüpfung findet. Durch den Vorhof der Heiden ging der Fromme in Israel in den Tempel selbst ein. Aehnlich

Digitized by Google

mögen auch wir in das Heiligthum christlicher Gotteserkenntniß durch den Vorhof der Heiden eingehen.

§ 20. Die allgemein menschliche Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniß.

1. Alle Gotteserkenntniß ruht auf Gottesoffenbarung. Denn von uns selbst aus finden wir Gott nicht; nur durch Gott selbst wissen wir von ihm. Nur in seinem Lichte sehen wir das Licht. Das erkannte schon die vorchristliche Welt. Ueberall berief sie sich auf göttliche Offenbarungen; glaubte sich wenigstens auf sie berufen zu können. Denn an sich ist Gott der Verborgene, in sich selbst Beschlossene. Sollen wir von ihm wissen, so muß Gott aus seiner Verborgenheit in sich heraustreten und uns entgegentreten, d. h. sich uns offenbaren — nicht bloß, daß wir von ihm wissen, sondern daß wir ihn haben (vgl § 8, 4). Denn wenn Religion, wie wir sahen, ein Verhältniß von Gott und Mensch ist, so ist dieses nicht bloß ein theoretisches des bloßen Wissens, sondern ein praktisches Verhältniß des Lebens, daß Gott Gott des Menschen und der Mensch Mensch Gottes sei. Dieß ist der Begriff der Offenbarung, daß Gott sich dem Menschen enthülle, um sich ihm darzugeben, und daß der Mensch ihn habe. Als Christen nun wissen wir, daß Gott sich uns in Christo geoffenbart hat, d. h. er hat sich uns so dargegeben, daß wir nicht bloß von ihm wissen, sondern ihn in Christo ergreifen und besitzen können und sollen. Wenn nun die wahre Offenbarung Gottes die Offenbarung in Christo ist — sollte es keine Vorbereitung und Anbahnung derselben geben? Zwar hat Gott die Völker außer der Heilsgeschichte ihre eigenen Wege gehen lassen, ob sie ihn fühlen und finden möchten (Ap.-Gesch. 17, 27). Aber er hat sich doch nicht unbezeugt gelassen (Ap.-Gesch. 14, 17), und hat ihre Wege geleitet (Ap.-Gesch. 17, 26), um seinen Sohn zu senden, wenn die Zeit erfüllt wäre (Ap.-Gesch 17, 30; Gal. 4, 4). Gibt es aber eine Erfüllung der Zeiten — nicht bloß für Israel, sondern für die Welt überhaupt —, so gibt es auch eine Vorbereitung auf diese Erfüllung der Zeiten — nicht bloß in Israel, sondern für die Welt überhaupt. Freilich ist Christus und die Offenbarung Gottes in ihm etwas wesentlich Neues; aber er ist doch keine isolirte Erscheinung in der Geschichte, sondern steht im Zusammenhang der Gesammtgeschichte;

Digitized by Google

denn wenn sich diese auch aus verschiedenen Elementen, natürlichen und übernatürlichen, zusammensetzt, so bildet sie doch ein Ganzes, und wir reden von einer Weltgeschichte. Und was von der Menschheit und ihrer Geschichte überhaupt gilt, das gilt auch vom Einzelnen. Ist der Mensch angelegt auf Gott, so daß er nur in ihm seine Bestimmung und seine Wahrheit findet, so trägt der Mensch von vornherein die Beziehung auf Gott in sich, wenn auch auf den unbekannten; und das Evangelium, welches diesen verborgenen Unbekannten erst wahrhaft offenbart, findet seine Anknüpfungen im Menschen, wie er von Natur ist. Wenn unsere Missionare den Heiden von Gott und seiner Offenbarung in Christo reden, würden sie keinen Eingang in den Herzen und Gedanken der Heiden finden, wenn ihr Wort der Verkündigung nicht zugleich verborgene Stimmen in der Seele wachriefe, die unwillkürlich Zeugniß geben für die neue Botschaft vom großen Unbekannten. Freilich ist dieses natürliche Zeugniß gemischt mit allerlei irregehenden und irreführenden religiösen Gedanken des natürlichen Volkslebens; nirgends tritt uns die ursprüngliche religiöse Mitgift rein entgegen, sondern sie ist überall versetzt mit den unreinen Stoffen, die sich auf dem Weg der Geschichte daran gehängt haben. Wir haben es nirgends mit der reinen Natur zu thun, sondern überall mit der geschichtlich gewordenen, wie sie im Leben der Völker uns vorliegt. Aber diesem Erzeugniß der Völkergeschichte liegt doch ein Ursprüngliches zu Grunde; darum reden wir von einer allgemein menschlichen Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniß.

Gibt es aber wirklich eine solche?

2. Die Schrift redet davon in doppeltem Sinne. Das eine Mal sagt der Apostel von den Heiden, denen er das Evangelium verkündigt, sie seien ohne Gott in der Welt (Eph. 2, 12); das andere Mal sagt er von ihnen, daß Gott ihnen kund sei und sich ihnen nicht unbezeugt gelassen habe (Ap.-Gesch. 14, 17). „Ohne Gott" sind sie, sofern, was sie Gott und Götter nennen, nicht der wahre Gott ist, sondern ihre irrigen Gedanken von Gott, die sich ihnen vor den wahren Gott stellen. Und doch ist ihnen Gott so nahe, daß sie ihn fühlen und finden könnten, wenn sie nur wollten, so daß sie ohne Entschuldigung sind. Gott ist allenthalben gegenwärtig. Aber seine Gegenwart bemißt sich nach der Kreatur, welcher er gegenwärtig ist. Er füllt Himmel und Erde und wohnt auch der unvernünftigen Kreatur ein, ja auch im geringsten Grashalm und

Digitized by Google

im todten Gestein wirkt das Leben seiner allgegenwärtigen Macht. Aber anders ist er doch im Menschen gegenwärtig, der geschaffen ist, ihn zu vernehmen und in Gemeinschaft mit ihm zu treten. Und da Gott der Lebendige und der Geist ist, bezeugt sich seine Gegenwart auch innerlich dem Menschen. Was wir Gottesbewußtsein und Gewissen nennen, ist wohl eine Geistesthätigkeit des Menschen, aber sie ruht doch auf der lebendigen inneren Bezeugung Gottes selbst. Darum redet die Schrift von einer Offenbarung Gottes im Geist des Menschen, wodurch er ihnen kund sei. Am Anfang des Römerbriefs, wo der Apostel lehrt, wie das Heidenthum durch die Sünde der Undankbarkeit der Menschen entstanden sei, beschreibt er jene Mitgift, die der Mensch in der natürlichen Gottesoffenbarung hatte, ohne sie aber recht zu verwenden und zu verwerthen. „Denn was von Gott zu erkennen gegeben ist — sagt er dort (Röm. 1, 19 f.) — ist kund in ihnen (in ihrem Innern); denn Gott hat es ihnen kund gethan. Denn sein unschaubares Wesen wird, seit es eine Schöpfung der Welt gibt, vermittelst der Werke wahrgenommen, geschaut, (nämlich) seine ewige Macht und Göttlichkeit, auf daß sie ohne Entschuldigung seien Denn obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihn doch nicht als Gott gepriesen und gedankt“ u. s. w. In ähnlichem Sinn redet der Apostel im folgenden Kapitel (2, 14 f.) von der sittlichen Ausstattung des Menschen: „Denn wenn Heiden, die doch nicht Gesetz haben, von Natur die Werke des Gesetzes thun, so sind diese, obwohl sie Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, indem sie erweisen die Gesetzesforderung als geschrieben in ihren Herzen, wozu ihr Gewissen Zeugniß gibt und die Gedanken unter einander Anklage führen“ ꝛc. Freilich diese doppelte Selbstbezeugung Gottes im Gottesbewußtsein und im Gewissen ist nicht als fertige Größe vorhanden und liegt nicht offensichtlich vor, sondern nur als Anlage, welche der Entwickelung bedarf. Aber dazu ist der Mensch in Natur und Geschichte hereingestellt, daß er durch diese beiden jene Anlage zur Entwicklung bringe. Darum spricht der Apostel in der ersten Stelle von den Werken der Schöpfung und zu den kleinasiatischen Heiden zu Lystra (Ap.-Gesch. 14) von den fruchtbaren Zeiten, von Speise und Trank, worin sich Gott auch den geistig tiefer Stehenden bezeuge, auf dem Areopag zu Athen aber redet er von dem kundbaren Walten Gottes in der Geschichte der Völker. Aber beides ist dem Menschen zur Versuchung geworden, durch die er sich hat in die Irre führen lassen.

Digitized by Google

Denn die Offenbarung Gottes in der Natur hat ihn verleitet, über den Gaben der Schöpfung des Schöpfers und Gebers selbst zu vergessen (Röm. 1, 25), und die nationalen Symbole des Göttlichen haben ihn zur Kreaturvergötterung herabgezogen (Röm 1, 23). Aber aus aller dieser Verkehrung und Verkennung tritt uns doch die Ahnung der Wahrheit entgegen; wir müssen doch daraus erkennen, wie der Mensch von Anfang an allenthalben um sich her wie in sich selbst hat nach Gott fragen und suchen müssen und daher seine Spuren auch überall gefunden hat.

§ 21. Die sogenannten Gottesbeweise

sind aus der Reflexion auf jene zu Grunde liegenden Gottesbezeugungen entstanden.

1. Die Geschichte ihrer Geltung. Ihren Ursprung erstrecken sie bis tief in die Antike hinein und haben durch alle Zeiten hindurch eine große Geschichte gehabt, und auch heute noch sind sie für eine einfache Denkweise und unmittelbare Anschauung der Dinge von eindringlichster Wirkung. Für das wissenschaftliche Denken haben sie freilich gegenwärtig ihr früheres Ansehen verloren, besonders seit Kant seine Kritik an ihnen geübt hat. „Die Vernunft spannt vergeblich ihre Flügel aus, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinauszukommen", hält er in seiner „Kritik der reinen Vernunft" entgegen. So verneint er ihre Beweiskraft für die „theoretische Vernunft" und läßt nur das „Postulat der praktischen Vernunft" stehen, welche aus sittlichen Motiven Gott fordere. Und so hat denn auch die neuere Dogmatik diese Beweise vielfach fallen gelassen und sie aus ihrem Gebiete hinausgewiesen. Der Christ brauche sie nicht, er habe in seinem Christenglauben eine ganz andere Gewißheit von Gott, für welche die Existenz Gottes gar nicht erst in Frage komme; dem Nichtchristen aber helfen sie nichts; denn nicht auf diesem Wege einer verstandesmäßigen Beweisführung komme die Gottesgewißheit zu Stande. Sie seien auch nicht das Erzeugniß der Glaubenssicherheit, sondern ein Zeichen des unsicher gewordenen Glaubens. Und allerdings in solchen Zeiten der religiösen Unsicherheit sind sie entstanden. Sie begegnen uns in der alten Philosophie seit Sokrates (in Xenophon's Memorabilien) und Aristoteles, und auf römischem Boden bei Cicero. Das sind aber die Zeiten, wo der alte

Digitized by Google

Volksglaube seine frühere unmittelbare Gewißheit verloren hatte und man sich nach Stützen für ihn oder nach Ersatzmitteln umsah, um dem religiösen Verlangen des Menschenherzens Genüge zu thun. Von da sind sie in die Scholastik des Mittelalters und zu unseren alten Dogmatikern übergegangen. Während aber die Zeiten der freudigen Glaubensgewißheit wenig nach ihnen fragten, hat die Zeit der Aufklärung sie mit besonderer Vorliebe gepflegt und darein die Hauptkraft ihrer Lehre von Gott gelegt: Mendelssohn's „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes" ist seiner Zeit ein vielgelesenes Buch gewesen und verdient immer noch Beachtung. So legt die Geschichte dieser Beweise selbst — kann man sagen — dafür Zeugniß ab, daß ihre Wurzeln nicht in der Glaubensstärke, sondern in der Glaubensschwäche liegen. Wozu sollen sie uns also dienen in der Darstellung einer christlichen „Glaubenslehre", die den Glauben doch bereits voraussetzt und nicht erst erzeugen will? Und sie kann ihn auch gar nicht auf dem Weg der Verstandesüberführung erzeugen. Denn der Glaube an Gott — sahen wir — ist eine Sache des ganzen Menschen, nicht etwa bloß des Verstandes, und das Verhältniß zu Gott ein persönliches, d. h. ein sittliches. Denn Gott ist eine sittliche Größe, nicht bloß etwa eine mathematische So ist denn auch die Gewißheit Gottes nicht wie die Gewißheit etwa eines geometrischen Lehrsatzes, den auch der Widerwillige anerkennen muß, er mag wollen oder nicht, wenn er nur seinen Verstand brauchen will. Gott muß man anerkennen wollen, hier gibt es kein Müssen. — Aber so sind auch die sogen. Beweise für Gottes Dasein gemeint. Sie wenden sich nicht bloß an den Intellekt, sondern an den Willen. Diesem weisen sie Gott nach in seinen Offenbarungen, nicht zwingen sie den Verstand in einer logischen Beweisführung. Und wer gutes Willens ist, wird auch Gott anerkennen, der sich so mannigfach bezeugt. Sie können also nicht eigentlich Beweise heißen, sondern sie sind Begründungen unseres Gottesglaubens, sofern sie sein gutes Recht nachweisen, weil den in seinen Offenbarungen unsichtbar Gegenwärtigen nachweisen, den man allerdings leugnen kann, wenn man will, aber mit gutem Gewissen nicht leugnen kann. Wer zu Gott kommen will, sagt der Hebräerbrief (11, 6), der muß glauben, daß er sei, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde. Muß er glauben, um zu Gott zu kommen, so muß er glauben wollen, denn der Glaube ist, wie Fichte der Aeltere sagt, der Entschluß des Willens,

Digitized by Google

das Wissen gelten zu lassen. In diesem Sinn aber, als Nachweisungen dafür, wie berechtigt unser Glaube sei, wie er mit allem unserem übrigen Denken im Einklang stehe und aus den Erfahrungen unseres Lebens seine Bestätigung hole, haben jene Beweise stets ihre Bedeutung. Denn wenn wir innerlich vielleicht unsicher werden, indem wir etwa durch Einreden unseres Verstandes uns irre machen lassen, dienen sie dazu, uns in Erinnerung zu bringen, daß hierzu keine Veranlassung vorliegt, da wir in unserem innersten Geistesleben eine unmittelbare Gewißheit tragen, die sich uns immer wieder bestätigt, wenn wir den Wegen der Offenbarung Gottes nachgehen, und hier Den finden, der sich uns überall bezeugt.

Diese Wege Gottes aber, auf denen wir ihn finden können, wenn wir ihn nur finden wollen, sind doppelt: es sind die Kundgebungen Gottes außer uns, und es sind die Kundgebungen Gottes in uns. Auf beiden Wegen tritt das Dasein Gottes uns unwillkürlich entgegen und drängt sich uns auf. Sache unseres Denkens ist es dann, die vollen Konsequenzen zu ziehen und den ersten allgemeinen Eindruck in das volle Licht des Bewußtseins zu erheben und zur gedankenmäßigen Erkenntniß werden zu lassen. Und diese allgemeine Erkenntniß ist gleichsam der Vorhof für das Heiligthum der Erkenntniß Gottes in Christo Sie öffnet den Zugang zu ihr, bereitet ihr Verständniß vor; denn ohne die Voraussetzung des allgemeinen Gottesbewußtseins bleibt die Offenbarung Gottes in Christo unverstanden und unverständlich. Und so werden wir denn berechtigt sein, auch hier in einer christlichen Glaubenslehre von diesen Gottesbeweisen zu reden.

„Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen", versichert uns die Schrift (Ap.-Gesch 14, 17), außer uns und in uns. Darnach werden wir denn auch diese sogen. Gottesbeweise unterscheiden können.

2. Von der Gottesbezeugung *außer uns* in der Welt, die uns umgibt, handelt vor Allem der sogen. *kosmologische* Beweis, d. h. der Rückgang von der Welt, die zu uns von Gott redet, zu dem, von dem sie redet. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes", so lobpreist der 19. Psalm, und „es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre". Und Augustin sagt in einer berühmten glänzenden Stelle seiner „Bekenntnisse" (X, 6): „Ich habe die Erde gefragt, und sie hat gesagt: ich bin es nicht, und alles, was in ihr ist, hat dasselbe bekannt. Ich habe das Meer und die Tiefen

Digitized by Google

gefragt und alles, was da kriecht und lebt, und es hat geantwortet: wir sind nicht dein Gott, suche höher. Ich habe die wehenden Winde gefragt, und die ganze Luft hat geantwortet mit ihren Bewohnern: ich bin nicht Gott. Ich habe den Himmel gefragt, Sonne, Mond und Sterne, und sie haben gesagt: auch wir sind der Gott nicht, den du suchest. Und ich habe gesprochen zu ihnen allen, die mich umgeben: ihr habt mir gesagt von meinem Gott, daß ihr es nicht seid, so saget mir etwas von ihm; und sie riefen mit lauter Stimme: Er selbst hat uns gemacht". Und neben diesem Wort antiker Rhetorik stehe der Ausdruck deutscher Empfindung in den bekannten Worten aus der „Chria" des treuherzigen Matthias Claudius: „Mir kann kein Mensch mit Grund der Wahrheit nachsagen, daß ich ein Philosoph sei; aber ich gehe niemals durch den Wald, daß mir nicht einfiele, wer doch die Bäume wohl wachsen mache, und dann ahndet mich so von ferne und leise etwas von einem Unbekannten, und ich wollte wetten, daß ich dann an Gott denke, so ehrerbietig und freudig schauert mich dabei". Man ist diesen Rückgang von der Welt zu dem Absoluten auf verschiedenen Wegen gegangen: von der Wirkung zur ersten Ursache, vom Bewegten zum Unbeweglichen, vom Möglichen zum Nothwendigen, vom Relativen zum Absoluten u. dgl. Es ist immer dieselbe Nothwendigkeit des Denkens, welche uns vom Nächstliegenden weiter führt zu einem Letzten. Denn eine ins Unendliche fortgesetzte bloße Reihe von endlichen Wirkungen und Ursachen widerspricht sich selbst; unser Denken fordert ein Ziel, bei dem es stehen bleiben muß als bei dem Letzten, dem Unbedingten, und so legt sich jedem Nachdenkenden der Gedanke des Absoluten nahe, welches seinen Grund in sich selbst trägt und nicht erst in einem Anderen begründet ist, also der Gedanke, den wir mit Gott bezeichnen. Aber ob es ein persönlicher ist, ob es nicht eine der Welt nur eben einwohnende und sie innerlich begründende absolute Macht des Seins ist — dieß, wendet z. B. Dav. Strauß und mit ihm der Pantheismus überhaupt ein, ist damit nicht entschieden. Das bekannte Wort: „In ihm leben, weben und sind wir" (Ap.-Gesch. 17, 28) kann auch pantheistisch verstanden werden und ist wohl auch ursprünglich von dem heidnischen Dichter (Aratus), dem es der Apostel Paulus entlehnt hat, so gemeint gewesen. Wir haben der Frage des Pantheismus später näher zu treten. Aber bereits hier werden wir doch soviel sagen dürfen: Wenn die Form der persönlichen Existenz die

Digitized by Google

höchste Form des Daseins ist und alles übrige irdische Dasein nicht bloß gradweise überragt, sondern wesentlich sich darüber erhebt, das aber, was wir Gott nennen, der Ursprung alles endlichen Daseins ist, so wird auch die persönliche Daseinsweise in ihm ihren Ursprung haben, also diesem Ursprung selbst Persönlichkeit eignen. Und unwillkürlich, wenn wir — mit Matthias Claudius zu reden — im Dunkel des Waldes und im Rauschen seiner Bäume den großen Unbekannten ahnen, wendet sich unser innerstes Gefühl ihm entgegen und beginnen wir im stillen Schweigen Zwiesprach mit ihm zu halten, mit Ich und Du, d. h. wir setzen ihn als Persönlichen voraus.

3 Wenn schon das Dasein der Welt uns Gott bezeugt, so noch mehr die Beschaffenheit der Welt, von welcher der sogen. physikotheologische oder teleologische Beweis seinen Ausgang nimmt. Auch hier schlägt das Alte Testament den rechten Ton an. Wiederholt feiert es, z. B. Hiob 37 ff., die wunderbare Macht und Weisheit Gottes in der Welt der Schöpfung. Und wer dächte nicht an den 104. Psalm, den Alex. v. Humboldt in seinem „Kosmos" für ein zusammenhängendes Gemälde der Schöpfungswelt erklärt hat, das nirgends sonst in der Literatur der Völker seines Gleichen habe. Kein empfängliches Gemüth, das die Reihenfolge der Bilder dieses Psalms an sich vorübergehen läßt — man lese den Psalm etwa einmal bei Anbruch des Tages auf Bergeshöhen —, wird sich dem Eindruck dieses großartigen Gemäldes entziehen können. Um nur ein Wort daraus anzuführen, in wie schlichten und zugleich erhabenen Worten wird der allgemeine Eindruck von der Welt wiedergegeben, wenn es V. 24 heißt: „Herr, wie sind deine Werke so groß und viel! Du hast sie alle weislich geordnet und die Erde ist voll deiner Güter". So hat auch die antike Philosophie von Anaxagoras bis Cicero herab einen weltordnenden Verstand anerkannt, und die altchristliche wie die spätere Apologetik hat diesen Nachweis oft und eindringlich wiederholt. Und allerdings macht die Welt auf uns nicht den Eindruck eines Chaos, sondern eines Kosmos, d. h. eines zweckvollen Organismus. Auch Kant hat trotz seiner Polemik sich diesem Zugeständniß nicht entziehen können. Er bekennt von diesem Beweis: „Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer wieder neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere

Digitized by Google

Beobachtung nicht selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur liegt. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung". Zwar enthält die Welt für den betrachtenden Verstand auch eine Fülle von Paradoxien, die einer Zweckordnung zu widersprechen scheinen, und die Grausamkeiten, die durch das Naturleben hindurchgehen, die Zerstörungsmächte, die auch über das Menschenleben zuweilen so erschütternd hereinbrechen, können wohl den Glauben an eine höhere Zweckordnung wankend machen, wie denn bekanntlich das Erdbeben von Lissabon seinerzeit auf nicht Wenige einen solchen Eindruck hervorbrachte Wenn die Natur Gott offenbart, so scheint sie ihn ebenso auch zu verhüllen. Aber jener scheinbaren Zweckwidrigkeit tritt doch die Zweckordnung immer wieder übermächtig entgegen, wie sich denn auch der Logik eines Philosophen wie Trendelenburg („Logische Untersuchungen" II, 1 ff.) oder einem Ed. v. Hartmann, dem bekannten Philosophen „des Unbewußten", diese allgemeine Teleologie des Naturlebens unabweisbar aufdrängte. Und sie ist auch in der That nicht zu leugnen; sie gibt sich uns allenthalben bis ins Einzelleben hinein zu erkennen. Unser Leib selbst, den wir an uns tragen, ist das wundersamste Kunstwerk, das um so mehr unsere Bewunderung erweckt, je mehr wir es kennen lernen. Man muß freilich diesen Nachweis der Teleologie nicht in so kleinlicher Weise führen wollen, wie es eine Zeit lang (in den Bridgewaterbüchern) geübt wurde, wodurch man nur den Spott herausforderte. Aber je höher die Betrachtung der Natur steigt und je umfassender sie ist, um so mehr werden wir sie bewundern. Zwar muß man nicht die Analogie eines menschlichen Kunstwerks, bei welchem der Baumeister oder Künstler neben seinem Werke steht, auf die Natur übertragen. Sie ist ein Organismus, welchem die zwecksetzende Vernunft selbst einwohnt, nicht ein äußerlich zusammengesetzter Mechanismus. Aber immerhin, wohnt Vernunft den Dingen ein, so wird sie ihnen auch von vornherein zu Grunde liegen; ist aber die Natur von der Intelligenz auf ein sittliches Ziel gestimmt, somit einem höchsten Willen dienstbar, so waltet darin höchste Intelligenz, das heißt: Gott ist ein Postulat auch unserer theoretischen Vernunft.

Noch mehr werden wir das sagen müssen, wenn wir uns der Welt

Digitized by Google

der Geschichte zuwenden, in welcher wir sittliche Gesetze, d. h. eine höchste Vernunft walten sehen: das ist der Sinn des historisch-teleologischen Beweises. Schon der Gedanke einer Weltgeschichte setzt Entwicklung, diese aber wieder Fortschritt voraus, der ein vor ihm stehendes Ziel meint und sich in auf- und absteigenden Linien, in Wachsthum und Niedergang oder Gerichten vollzieht d. h. auf dem Wege einer sittlichen Gerechtigkeit. Er gehört zu den größten Erhebungen des menschlichen Geistes, den Fußtapfen dieser höchsten Gerechtigkeit auf den Wegen der Völkergeschichte nachzugehen und die sittliche Weltordnung, die sich darin kundgibt, anzubeten. Fichte der Aeltere hat diese Weltordnung für Gott erklärt. Aber kann es eine sittliche Ordnung geben ohne einen Ordner, der die Geschicke der Völker in seiner Hand hat und nach heiligen Gesetzen lenkt? Zwar ist die Geschichte voller Räthsel; und auf wie viele Fragen erhalten wir keine Antwort. Erst das Ende eines Weges läßt den Weg selbst verstehen. So wird der Abschluß der Geschichte die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte sein. Wenn aber nach der Schrift in Christus „das Ende aller Dinge" gekommen ist, so wird Christus uns auch das Licht der Geschichte sein. In diesem Sinn hat der große Historiker Joh. v. Müller an seinen Freund Bonnet (1782) über das Licht, das ihm aus der Lesung des Neuen Testaments für die ganze Geschichte aufgegangen sei, mit bewundernden Worten geschrieben und das Wort „Christus ist der Schlüssel der Weltgeschichte" zu seinem Motto gemacht. In jener Rede auf dem Areopag zu Athen hat der Apostel Paulus (Ap.-Gesch. 17) ebenso wie in den weltgeschichtlichen Betrachtungen des Römerbriefs die ersten Linien der „Philosophie der Geschichte" gezogen, welche wir seit Herder's Tagen mit diesem stolzen Namen nennen. Ohne die Annahme Gottes als der persönlichen Macht des Sittengesetzes aber hört hier alle Erkenntniß auf, bleiben alle Gedanken willkürliche Luftgebilde.

Was aber vom Gang der Menschheit überhaupt gilt, gilt auch vom Lebensgang des Einzelnen. Er mag noch so verworren und uns oftmals unbegreiflich sein – wer Gott in Christo gefunden hat, dem ist damit ein Licht aufgegangen, in dem er auch die dunklen Wege seines Lebens versteht; denn Christus ist das Ziel auch für das einzelne Leben. In diesem Sinn ruft er alle zu sich und lädt sie ein, bei ihm Ruhe zu finden für ihre Seelen, das will sagen: das Ziel ihres Daseins Denn Gott ist unser Ziel, zu dem hin wir

Digitized by Google

geschaffen sind, und er ist es uns in Christo. Das ist die Erfahrung und das Bekenntniß aller Christen. Kurz: die ganze Welt außer uns und unser eigenes Leben bezeugt uns Gott, und zwar als den, der uns will und meint und der für uns ist wie wir für ihn, d. h. den persönlichen Gott.

4. Und wie wir ihn außer uns finden, so nicht minder, wenn wir auf uns selbst und unser Innenleben reflektiren. Er ist ein Postulat unserer theoretischen wie unserer praktischen Vernunft.

Schon die alte Welt (z. B. Cicero) hat sich auf das zusammenstimmende Zeugniß der Völker berufen. Die Thatsache liegt vor: kein Volk ist ohne Gott, denn kein Volk ist ohne Religion. Es gibt keine im eigentlichen Verstand des Wortes gottlosen Völker. Einzelne Menschen mag es geben, die meinen ohne den Glauben an die Gottheit auskommen zu können; aber das Leben der Völker kann nicht ohne diesen Glauben bestehen. Einzelne Wanderer mögen, wie Ernst Naville einmal sagt, die dünne Schneedecke überschreiten, die sich beim Schneefall auf die Gletscherspalten gebreitet hat, aber unter den Tritten einer größeren Menge bricht die schwache Brücke ein. Es gibt kein Volk ohne den Glauben an eine höhere Macht, die man Gott nennt, und diese Macht stellt man sich allenthalben auch persönlich vor, denn keine Religion ist ohne Kultus, d. h. ohne irgend ein persönliches Verhältniß zur Gottheit. Die Allgemeinheit des Glaubens aber beweist die innere Denknothwendigkeit desselben. Man wird diese Schlußfolgerung bestreiten; man wird einwenden, daß es allerlei Gespenster- und ähnlichen Aberglauben gebe, der auch allgemein ist und doch von der fortschreitenden Vernunft beseitigt wird. Der philosophische Naturforscher Fechner ist in seinen „Drei Motiven des Glaubens" 1863 auf diesen Einwand eingegangen, indem er ausführt: es gibt einen Unterschied zwischen Allgemeinheit und Allgemeinheit. Es gibt allgemeine Vorstellungen, welche mit der fortschreitenden Erkenntniß der Wirklichkeit in Widerspruch gerathen und daher je länger je mehr abgethan werden; es gibt aber auch andere allgemeine Vorstellungen, welche aus der fortschreitenden Erkenntniß der Wirklichkeit der Dinge immer neue Nahrung ziehen und dadurch nur um so größere Festigkeit erlangen. Solcher Art ist der Glaube an Gott. Er hat nicht nur die allgemeinste Verbreitung; er nimmt mit der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit selbst an Entwicklung zu und beweist fort und fort seine Macht durch die ge-

Digitized by Google

waltigsten und nachhaltigsten Wirkungen, während der Unglaube immer die vereinzelte Ausnahme bleibt. Kurz, es vereinigen sich hier alle Gesichtspunkte zu Gunsten des Gottesglaubens, und das Existenzgebiet würde einen Widerspruch in sich enthalten, wenn dieser allgemein mit so großer Kraft hervortretende und fortgeführte Glaube grundlos wäre.

Neben die Allgemeinheit der Gottesidee hat die Geschichte der Gottesbeweise mit ganz besonderem Nachdruck die Schlußfolgerung aus dem Inhalt dieser Idee gestellt. Das ist der berühmte sogen. ontologische Beweis, ausgeführt vor allem von Anselm, dem Vater der mittelalterlichen Scholastik. Wenn die Idee Gottes die Idee des allervollkommensten Wesens ist — so lautet seine Beweisführung —, über welches hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, die Existenz aber ein Moment der Vollkommenheit ist, da das Existirende damit, daß es existirt, dem Nichtexistirenden überlegen ist, so muß also nach nothwendiger Schlußfolgerung Gott existiren, da er sonst, wenn er als nicht existirend gedacht würde, auch nicht als das allervollkommenste Wesen gedacht würde. Das müßte — meinte Anselm in seiner betr. Schrift („Proslogium") — auch ein „Einfältiger" (insipiens) zugestehen. Sein Gegner, der Mönch Gaunilo, bekannte sich als einen solchen „Einfältigen" und trat für ihn antwortend ein (respondens pro insipiente). Denn aus der Idee folge nicht die Existenz — wie allerdings Anselm nach der (sogen. realistischen) scholastischen Denkweise, der er folgte, annahm; Vollkommenheit — erwidert Gaunilo — sei ein Attribut des Begriffs, welches nicht die Existenz einschließe; sonst müßte aus der Idee etwa einer allervollkommensten Insel auch die Existenz derselben folgen. Das ist nun zwar nicht stichhaltig. Denn eine solche Vorstellung ist keine Vernunftidee, sondern eine willkürliche Vorstellung der Phantasie. Aber mit Recht hat man seitdem immer wieder — und mit besonderem Nachdruck Kant — eingehalten, daß Existenz kein Moment des Begriffs ist, dieser bleibe vielmehr ebenso vollkommen, ob ihm nun Wirklichkeit entspreche oder nicht. Das ist allerdings der logische Fehler in Anselm's Schlußfolgerung, den wir anerkennen müssen. Aber eine Wahrheit spricht sich doch in seiner Schlußfolgerung aus: nämlich die Wahrheit, daß die Existenz Gottes für uns eine Vernunftnothwendigkeit ist. Denn wenn wir Gott denken, schließt unser Gottesgedanke unwillkürlich die Existenz Gottes mit ein. Denn der

Digitized by Google

wirkliche Gott ist es, der das Interesse unserer Vernunft bildet, nicht eine bloße unwirkliche Idee.

Hatte der ontologische Beweis Anselm's aus dem Inhalt der Gottesidee — wenn auch mit einem Sprung des Gedankens — die Existenz Gottes gefolgert, so ging Cartesius, den man gewöhnlich als den Vater der neueren Philosophie bezeichnet, in seinen philosophischen „Meditationen" auf den Ursprung dieser Idee zurück, um von da zu jenem Schluß zu gelangen. Alles — das ist etwa sein Gedankengang — ist Wirkung einer entsprechenden Ursache, auch jede Idee, die wir in uns tragen; so auch die Idee Gottes, die wir zu haben nicht umhin können. Nach dem bekannten logischen Gesetz aber kann in der Wirkung nicht mehr enthalten sein, als in der Ursache, die sie erzeugt hat. Ist nun Gott die Idee des Unendlichen u. s. w, so kann die Ursache derselben nicht in der Welt der Endlichkeit liegen, sondern muß außer und über der Welt sein. So fordert also die Existenz der Gottesidee in uns Gott selbst als den Verursacher derselben. Freilich kann man einwenden: könnte der Grund dieser uns einwohnenden Idee nicht ein allgemeines Unendliches, muß er persönlicher Art, also der Gott sein? Mit anderen Worten: es ist die Frage des Pantheismus, auf die wir zurückgeworfen werden; ob diese Welt der Endlichkeiten die Erscheinung des Unendlichen, ob also das Unendliche gleich dem Endlichen sei. Aber wir werden sehen, daß das nicht bloß ein Paradoxon, sondern ein innerer Widerspruch des Denkens wäre. Jedenfalls werden wir den Gedanken festhalten dürfen, daß die Thatsache unserer Gottesidee Gottes Dasein uns beweise. So gewiß die Gottesidee nicht eine willkürliche, sondern eine nothwendige ist, ein so unzweideutiges Zeugniß legt sie selbst für ihre Wahrheit ab. Wir denken Gott nur, weil er ist.

5. Kant hat freilich allen diesen Versuchen, die Existenz Gottes aus den Gedanken unserer theoretischen Vernunft zu erweisen, seine berühmte Kritik entgegengesetzt; er hat die Gültigkeit dieser Versuche bestritten, und seine Kritik ist seitdem oft genug wiederholt worden. Dagegen hat er um so nachdrücklicher hervorgehoben, wie Gott ein Postulat unserer praktischen Vernunft, d. h. unseres sittlichen Bewußtseins, sei. Und gewiß, da Gott uns vor Allem eine sittliche Größe ist, so wird er für uns auch vor Allem eine sittliche Forderung sein. Unser sittliches Bewußtsein steht und fällt mit dem Gottes-

Digitized by Google

gedanken, und unsere ganze sittliche Persönlichkeit fordert Gott als sittliche Persönlichkeit. Schon die Existenz unseres Gewissens. Es ist, und es ist doch nicht von uns; es ist uns übergeordnet und wir sind ihm untergeben. Sein Zeugniß hat Gewalt über uns und unwillkürlich beugen wir uns vor seinem Urtheil. Also werden wir sagen müssen: es ist nicht menschlichen Ursprungs, sondern übermenschlichen. Und von jeher hat man in ihm und in seinen „hochheiligen Gesetzen", wie sie die Alten nannten, etwas Göttliches anerkannt, d. h. das Zeugniß einer sittlichen Welt, der wir angehören. Sobald wir aber die Welt des Sittlichen betreten, bewegen wir uns im Gebiet des Persönlichen. Also ein im höchsten Sinn persönliches Sittliches thut sich uns hier kund.

Und wie die Thatsache des Gewissens Gott beweist, so auch sein Inhalt. Die Erfüllung der Pflicht, die es fordert, steht uns über der Forderung der Glückseligkeit, die wir doch auch in uns tragen und die mit jener so oft in Widerspruch steht, ja die ihr geradezu zum Opfer gebracht werden muß. Das ist ein Widerspruch, der eine Ausgleichung fordert, die aber keine irdische Gerechtigkeit zu Stande bringt und bringen kann, die wir also von einer zukünftigen Vergeltung und von einem allwissenden und allgerechten Vergelter zu erwarten haben, d. h von Gott in einem künftigen Leben. Auf diese Weise rechtfertigte Kant die bekannte Trias: Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Man hat diesen Beweis oftmals geringschätzig behandelt: er sei eine Aeußerung geringer sittlicher Denkweise; denn man soll das Gute um des Guten willen thun, nicht um des Lohnes willen, also nicht um einer erhofften Glückseligkeit willen, — wie ja Kant selbst bekanntlich auf nichts emsiger bedacht gewesen ist, als die Moral von allen eudämonistischen Beweggründen zu reinigen. Und mit Recht; denn es war eine schlaffe Denkweise, welche vor ihm in der Moral das Regiment führte. An deren Stelle schärfte er den vollen Ernst und die ganze Strenge der einfachen Pflicht ein; in jenen berühmten Worten seiner Kritik der praktischen Vernunft hat der sonst so nüchterne Mann einen wahren Dithyrambus auf sie angestimmt und sie förmlich apotheosirt. Aber das bloße Gesetz ist nicht im Stande, für sich allein die ganze sittliche Denkweise zu tragen. Alles strebt nach einem Ziel seines Daseins. Omnes homines beati esse volunt, d. h alle Menschen streben nach Glückseligkeit: ist ein Gesetz unseres Lebens. Es soll uns

Digitized by Google

freilich nicht zu Lohnknechten machen, aber wir dürfen, wir müssen nach der Harmonie unseres Daseins streben. Und der Einklang aller Dinge ist der letzte Wille Gottes; denn alle Dinge sind auf ihn hin und sollen in ihm ihre Wahrheit finden. Das ist die Wahrheit jenes Kantischen Beweises, daß die Harmonie alles Seins das schließliche Ziel ist, das Gott allem gesteckt hat. Dieser schließliche Einklang aber von Natur und Sittlichkeit fordert einen höchsten Willen, der sie beide auf einander stimmt, das heißt: wir fordern Gott, und zwar den persönlichen Gott, in welchem das Ziel unseres Daseins gesetzt und uns garantirt ist. Zwar — das kann man einwenden — eine bloße Forderung ist noch keine Gewißheit und kein Beweis der entsprechenden Wirklichkeit. Aber wir können uns auch nicht anheischig machen, Gott bloß für den Verstand beweisen zu wollen. Denn Gott ist nicht bloß eine Verstandesgröße, sondern eine sittliche Größe, weil Person, das Höchste daher auch im gottesabbildlichen Menschen nicht bloß der denkende Verstand (die mens cogitans des Carteſius), sondern das wollende Subjekt. Für dieses beweisen wir Gott, d. h. wir rechtfertigen den Glauben an Gott auf den Wegen des Denkens, indem wir zeigen, daß erst dieser Glaube unserer gesammten Erfahrung, die den realen Inhalt unserer inneren Geisteswelt bildet, den vollen harmonischen Einklang gibt. Der Einklang aber zwischen Postulat und Erfahrung ist allewege der Beweis der Wahrheit.

§ 22. Die übernatürliche d. h. heilsgeschichtliche Gottesoffenbarung.

1. Die Ungenüge der natürlichen Gottesoffenbarung. Wenn die christliche Lehre von einer übernatürlichen Gottesoffenbarung spricht, so gibt sie damit zu erkennen, daß die sogen natürliche, d. h. allgemein menschliche, Gottesoffenbarung nicht ausreicht. Sie reicht nicht aus, nicht bloß, weil sie nirgends zu voller Aneignung und Geltung gekommen ist. Dort, wo der Apostel Paulus (Röm. 1, 19 ff.) von ihr redet, fügt er auch sofort hinzu, daß die Menschen Gott in dieser seiner Offenbarung nicht anerkannt haben, sodaß sie ohne Entschuldigung seien. Aber nicht bloß die Verkennung von Seiten der Menschen setzt sie außer Wirkung, sondern ihr eigener Inhalt macht sie für die sündigen Menschen ungenügend. Zwar haben die (englischen) Deisten des 17. und 18. Jahrhunderts allen wesentlichen

Digitized by Google

Inhalt der Religion auf die allgemeinen Sätze jener Offenbarung, wie sie sie verstanden, reduziren zu dürfen geglaubt. Aber schon im Titel seiner Widerlegungsschrift gegen den Begründer jenes Deismus (Lord Herbert v. Cherbury und seine Schrift vom Jahre 1624) hat der Dogmatiker Musäus von Jena, seiner Zeit einer unserer scharfsinnigsten Theologen, den Grund ihrer Ungenüge ausgesprochen, wenn er sein Buch vom Jahre 1667 bezeichnete: „über die Unzureichenheit des Lichts der Natur und der darauf gegründeten natürlichen Theologie zum Heil". Denn was jene natürliche Offenbarung uns auch sage von der Macht, Weisheit und Gerechtigkeit, — es fehlt die Hauptsache, die wir vor Allem zu kennen und zu erfahren nöthig haben: die Gnade Gottes, der wir unser Heil verdanken. Das aber ist der Inhalt derjenigen Offenbarung, die wir die übernatürliche, d. i. die Heilsoffenbarung, nennen.

2. Die Erfordernisse, die wir, wenn sie uns jenen Dienst leisten soll, an sie stellen müssen, werden daher vor Allem diese sein, daß sie nicht etwa bloß ein Ergebniß unseres eigenen psychologischen Innenlebens ist, sondern ein positives Faktum, welches zu dem schon Vorhandenen als ein Neues hinzutritt, in diesem Sinn also „übernatürlich" ist, d. h. über den ganzen Bereich des schöpfungsmäßig Gegebenen hinausgeht; nicht bloß, wie man es (z. B. Ritschl) mißdeutet hat, weil es sittlicher, nicht nur naturhafter Art ist, denn auch das natürlich Sittliche ist ein schöpfungsmäßig begründetes. Sondern nachdem in den Umkreis des schöpfungsmäßig Gegebenen die Sünde zwischeneingekommen ist und die Welt der Schöpfung diese nicht aus eigenen Mitteln beseitigen kann, wird die Hülfe durch eine Offenbarung kommen müssen, die mit neuen Mitteln wirkt und auf neuen Bahnen einhergeht.

Daraus folgt jedoch nicht, daß dieses Neue allen Zusammenhang mit dem Bisherigen aufgeben müsse. Sonst würde es sich nicht in den Verlauf unseres übrigen sittlichen Lebens einfügen. Sondern wie es gefordert und bedingt ist durch den Bedarf unseres sittlichen Inneren, so schließt es sich mit diesem einheitlich zusammen. Zwar ist es ein Neues, was nicht aus dem Vorhandenen hervorwächst, es sind neue Erkenntnisse und neue Kräfte, aber sie knüpfen an das Vorhandene an. Wenn aber alles, was nicht aus dem Zusammenhang des Bisherigen herauswächst, sondern als etwas Neues in denselben hineintritt, wunderbarer Art ist, so ist es auch diese

Digitized by Google

neue Gottesoffenbarung, sie ist es sowohl als geschichtliche Erscheinung wie als neue Erkenntniß. Die frühere Theologie hat vorwiegend diese letztere, die der Welt durch die Offenbarung geschenkte neue Erkenntniß, betont und diese wesentlich in der Schrift niedergelegt gesehen. Es ist ein Vorzug der neueren Theologie — und sie steht dadurch im Zusammenhang mit dem Fortschritt des neueren Geisteslebens überhaupt —, in der Offenbarung vor Allem eine Geschichte zu erkennen. Denn alles unser Wissen und Denken ist geschichtlich bedingt, und Christus selbst ist vor Allem eine große geschichtliche Thatsache, nicht ein bloßer Lehrsatz oder eine Idee. In dieser Thatsache der Person Jesu Christi ist der ewige Heilsgedanke Gottes offenbar geworden. Alle Lehre von Christo ist im Grunde nichts als Aussage dieser Thatsache und ihrer Wirkung Aber Christus ist nicht eine vereinzelte Thatsache, sondern Ziel und Zusammenfassung einer großen Geschichte, die ihn meinte und zum Inhalte hat. Von dieser ganzen Geschichte also gilt der übernatürliche Charakter, der ihm selbst eignet. Sie aber bildet die Grundlage und Voraussetzung der Erkenntniß von Christo. Die Schrift gebraucht deßhalb „Offenbarung" wie von der geschichtlichen, so von der lehrhaften Offenbarung Gottes. Was er in Christo in die Welt hereinwirkte, das hat er auch „geoffenbart den Unmündigen" (Matth. 11, 25) und durch den Geist im Inneren kund gethan (1 Kor. 2, 10), vor Christo selbst in Form der Weissagung, in welcher der zukunftreiche Inhalt der Geschichte, der Christum meinte, sich ins Wort faßte. Wir haben es daher im Alten Testamente nicht mit einzelnen Weissagungen oder vollends „Orakeln", wie man wohl sagt, sondern mit einer zusammenhängenden weissagungsreichen, weil zukunftsreichen Geschichte zu thun, wie sich dann hinwiederum auch vom Boden des Neuen Testaments aus der zukunftsreiche Inhalt der neutestamentlichen Gegenwart sich in das entsprechende neutestamentliche Wort der Weissagung kleidet. In diesem Sinn also gehört Wunder und Weissagung zur übernatürlichen Offenbarung, nicht als äußere Beweismittel derselben, sondern als wesentliche Bestandtheile und Formen dieser Offenbarung, ohne welche sie nicht wäre, was sie sein soll. Daß sie diesen Charakter an sich trägt, wird uns daher so wenig an ihrer Wahrheit und Wirklichkeit irre machen, daß wir vielmehr an ihr irre werden müßten, wenn sie nicht diesen Charakter an sich trüge.

Digitized by Google

§ 23. Nothwendigkeit und Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung.

Von hier aus werden sich auch die Bedenken erledigen, die man gegen die Nothwendigkeit und die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung erhoben, und weiter dann auch die Schwierigkeiten lösen, die man in ihrem Verhältniß zur Vernunft gefunden hat.

Man könnte es für unnöthig halten, diese Fragen besonders zu behandeln, weil sie nur eine Abstraktion seien, die sich aus der konkreten Erörterung der Materie von selbst erledigen werde. Aber es ist nützlich, in dieser Form eine Reihe von Fragen zusammenzufassen, die besprochen sein wollen.

1. Die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung kann unter dem intellektuellen oder unter dem ethischen Gesichtspunkt betrachtet werden. Es lag in dem Wesen der griechischen Kirche und ihrer vorwiegend intellektualistischen Neigung, welche ein Erbe ihres hellenischen Geistes war, die intellektuelle Nothwendigkeit zu betonen. Denn wenn man es auch liebte, die vorhergehende Philosophie als eine Offenbarung des Logos, d. i. der göttlichen Vernunft, anzusehen, so sah man in ihr doch nur einzelne Strahlen des göttlichen Lichtes, welches als die volle Sonne der Wahrheit erst im Logos selbst, d. i. in Christi Menschwerdung, aufgegangen und der Welt erschienen war, die vorher — wie man lehrte — unter der Macht des Irrthums und der Dämonen stand, welche das Denken der Menschen gefangen hielt. In der Taufe aber — so lehrte man weiter — senkt sich dieses Licht der Wahrheit in die Seelen der jungen Christen. Denn sich selbst konnte die Menschheit und kann der Mensch nicht aus der Welt des Irrthums erlösen. Von Gott aus mußte und muß das Licht sich wunderbar mittheilen. So entsprach es der griechischen Denkweise.

Die ethische Seite der Offenbarung dagegen zu betonen, entsprach der abendländischen Denkweise, die ihren Ausgang in der sittlichen Beschaffenheit des Menschen nahm. Bei allem Zusammenhang mit den Interessen und Fragstellungen der griechischen Kirche war doch das vorwiegende Problem hier das der Sünde, und war es die göttliche Gnade und die Heilsanstalt der Kirche, welche das Interesse

Digitized by Google

der Gemüther beschäftigte. Wir dürfen uns nur an die beiden Begründer der abendländischen Theologie, Tertullian und Augustin, erinnern. Die Lehre von der Erbsünde ist für jenen, und die Frage der Gnade und, dürfen wir hinzufügen, die Betonung der Kirche als der Anstalt des Heils ist für diesen charakteristisch; um diese Fragen hat er den Kampf seines Lebens, den Kampf mit Pelagius und seiner Richtung, gekämpft. Nach den Abirrungen des Mittelalters auf die Bahnen einer mehr oder minder pelagianisirenden Denkweise war es die Reformation, welche jenen augustinischen Gegensatz wieder aufnahm. Denn auch die Reformatoren sahen die Nothwendigkeit einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung der Vernunft, die in Sachen des Heils blind ist, wesentlich in der Herrschaft der Sünde begründet. Und in demselben Sinn wurde die Frage an der Wende des gegenwärtigen Jahrhunderts in dem Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus erwogen. Denn zwar bewegte sich der Gegensatz zunächst um die natürlichen Grenzen der menschlichen Erkenntniß in religiösen Dingen, und der landläufige Rationalismus behauptete, daß der Mensch wie alle von Gott geschaffenen Wesen von Haus aus mit dem für seine Bestimmung Nöthigen, also in seiner Vernunft auch mit der Möglichkeit der Gotteserkenntniß ausgestattet sei und höchstens, wie die Lessing'sche „Erziehung des Menschengeschlechts" meint, eine göttliche Beihülfe in Form eines vorausgegebenen Resultats der Wahrheit bedürfe, während der gewöhnliche Supranaturalismus aus den Widersprüchen der menschlichen Einsicht — wie sie besonders in der Geschichte der Philosophie sich zeigen — die Unsicherheit der natürlichen Erkenntniß und damit das Offenbarungsbedürfniß beweisen zu können glaubte. Aber der Kern der Frage ist nicht zunächst die intellektuelle, sondern die ethische Frage, wie eben schon das kirchliche Bekenntniß die Blindheit des natürlichen Denkens in den Fragen des Heils (im 2. Artikel der Konkordienformel) mit dem sittlichen Verderben begründet hatte. Und so ist auch die Erneuerung der kirchlichen Glaubenserkenntniß im Beginn der neuen Zeit darauf zurückgegangen. Es sei nur an Sartorius erinnert, einen der hervorragendsten Vertreter dieser neuen Wendung. Schon in seiner Schrift vom Jahre 1821: „Vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit" behandelt er die Frage im ethischen Sinn, und von Neuem nachdrücklich in seinem Werk über die heilige Liebe 1840 ff. Und bei der zentralen Be-

Digitized by Google

deutung, welche dem sittlichen Zustand und dem Willen überhaupt für die ganze Wirklichkeit des Menschen zukommt, versteht es sich von selbst, daß die sittliche Willensrichtung auch das ganze Denken bestimmt. Denn nicht um ein rein formales Denken ohne sachlichen Inhalt handelt es sich hier, sondern um ein sittlich bestimmtes, welches seine Richtung, seine Bestimmungsgründe wie seinen Inhalt vom Herzen erhält. Denn, wie Matthias Claudius sagt, wir wollen nicht, wie wir denken sondern wir denken, wie wir wollen, und wie in Uebereinstimmung damit Fichte d. Ae. wiederholt: es ist unser Herz, welches das System unserer Gedanken bestimmt. Diese Wendung auf das ethische Interesse war es daher auch, welche den am Anfang bloß intellektuellen Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zum sittlichen erhob. Denn das Problem hat nicht zunächst vom Erkenntnißbedürfniß auszugehen, sondern vor Allem in der Sünde und dem dadurch bedingten Erlösungsbedürfniß einzusetzen. Die Frage ist, ob wir uns selbst helfen können, oder ob uns Gott helfen muß und allein helfen kann, und zwar nicht auf den Wegen des natürlichen Vermögens des schöpfungsmäßigen Lebens, welches so übel verkehrt worden, sondern durch eine neue göttliche That, welche in den Zusammenhang des natürlichen Lebens hereintritt. Und zwar nicht nur als eine rein intellektuelle Offenbarung, sondern als eine sittliche Lebensänderung, auf deren Boden allein sich der Bau der neuen Gedanken über Gott und Mensch und das Heil des Menschen aufbaut. Als einen solchen innersten Lebensvorgang beschreibt denn auch der Apostel diese übernatürliche Heilsoffenbarung in den beiden ersten Kapiteln des 1. Korintherbriefs und den Gegensatz dieser Weisheit des Kreuzes zur Weisheit der Welt — Erörterungen, die für diese Frage von grundlegender Bedeutung sind. (Vgl. oben S. 25 f.)

2. Nach der Möglichkeit dieser übernatürlichen Offenbarung zu fragen, könnte nach dem Ausgeführten für überflüssig erscheinen, und ihre Rechtfertigung begegnet uns nach ihren einzelnen Seiten in verschiedenen anderen Zusammenhängen. Aber es ist doch gerathen, der Leugnung auch die Bejahung zusammenfassend gegenüberzustellen. Es ist im Grunde der Gegensatz der sogen. modernen, d. h. der deistischen und pantheistischen, Weltanschauung und der Weltanschauung der Bibel, um den es sich hier handelt. Denn so gegensätzlich jene beiden Denkweisen zu einander stehen, so kommen sie doch darin

Digitized by Google

überein, daß sie beide die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung leugnen. Denn ob wir mit dem Deismus Gott und Welt so von einander scheiden, daß Gott, nachdem er die Welt einmal ins Dasein gerufen, sie mit den nöthigen Kräften und Ordnungen ihrer Existenz ausgestattet und ihr den Anstoß gegeben hat, kraft dessen sie nun ihre Bahn geht, ohne Gottes weiter zu bedürfen, und ohne daß sie Gotte auch nur einen Zugang zu sich verstattet, so daß er hier auf keine Weise eingreifen und wirksam sich bezeugen kann, sondern er ist außerhalb der Welt und gleichsam auf sein Altentheil gesetzt und hat nur das Zusehen — oder ob wir mit dem Pantheismus diese Weltanschauung zu steif und hölzern finden und Gott in die Welt hereinnehmen, als das allgegenwärtige Leben in der Welt mit dieser selbst im Grunde eins setzen und, was wir die Kräfte und Gesetze dieser Welt nennen, uns nur ein anderer Name für Gott selbst ist —: immer ist doch das Resultat dasselbe, daß für eine wirkliche, für eine besondere Offenbarung Gottes kein Raum und keine Möglichkeit übrig bleibt. Beiden Denkweisen und ihren Verneinungen haben wir unseren Widerspruch entgegenzustellen, und zwar von Gott wie von der Welt aus. Mit dem alten deistischen Rationalismus werden wir uns gar nicht weiter abzugeben nöthig haben. Mit Goethe's Wort: „Was wär ein Gott, der nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe", ist seine Zeit wohl um, ist er wenigstens in den Gedanken aller tieferen Geister gerichtet. Wohl aber ist es die pantheistische Denkweise, die Goethe selbst geltend gemacht hat, welche seitdem die Geister beherrscht, und es sind die Einwendungen Spinoza's, die in verschiedener Gestalt immer wieder erneuert werden. Denn es ist eben der Gegensatz theistischen und pantheistischen Denkens — den wir später in der Gotteslehre zu besprechen haben —, um den es sich hier handelt. Es ist von der anderen Seite selbst, z. B. von Ed. Zeller, ausdrücklich anerkannt worden, daß das Wunder, d. h. die übernatürliche Offenbarung, eine nothwendige Konsequenz des gewöhnlichen Theismus sei. Wenn aber der Pantheismus z. B. eines Spinoza die Unveränderlichkeit Gottes gegen die Offenbarung geltend macht, da diese eine Veränderung in Gott in sich schließe, so werden wir dieser Unveränderlichkeit die Lebendigkeit Gottes entgegenhalten, welcher nicht ein starres Schicksal, sondern ein Gott der Geschichte ist, als der Absolute aber der Herr seiner Welt ist und als die Liebe die sittliche

Digitized by Google

Möglichkeit der Offenbarung an den Menschen und seine Welt. Oder wenn man auf der gegnerischen Seite die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit der Welt entgegenhält, welche mit allem, was sie bedarf, ausgestattet durch ein offenbarungsmäßiges Eingreifen nur in ihrer inneren Uebereinstimmung gestört würde, oder nicht müde wird, wie z. B. Strauß, von einer „Durchlöcherung des Naturzusammenhangs" zu reden, wie im gleichen Sinn schon der alte Heide Celsus in seiner Streitschrift wider das Christenthum geltend gemacht hatte, daß vermöge des Zusammenhangs des Nächsten mit dem Entferntesten eine kleinste Veränderung eine Revolution des Ganzen zur Folge haben würde: so werden wir dem entgegenhalten, daß es sich hier nicht um eine Nachbesserung oder Aushülfe oder dergleichen handelt, sondern um die Gründung eines Neuen auf dem Boden des Alten. Das aber ist die höchste Bestimmung und der Triumph der Welt, Gott zum Schauplatz seiner Werke zu dienen und Mittel für seinen Heilszweck zu sein. — Endlich wird zur Bestreitung einer übernatürlichen Offenbarung das Wesen des Menschen ins Feld geführt. Denn, wendet die pantheistische Denkweise ein, wir müßten die Grenzen des natürlich Möglichen kennen, um die Uebernatürlichkeit einer jenseits dieser Grenzen liegenden Offenbarung erkennen zu können. Aber warum leugnet man dann überhaupt eine solche und gesteht nicht ihre Möglichkeit zu? Ist es nicht, weil man doch mit der unwillkürlichen Voraussetzung eines solchen Wissens an diese ganze Frage geht? Denn so wenig oder so viel wir auch wissen mögen, wir wissen immerhin genug, um das darüber Hinausgehende für natürlich unmöglich erklären zu können. Und so weit sich das Wissen um die Grenzen des natürlich Möglichen noch ausdehnen möge — das, weiß man, ist nie natürlich möglich, daß z. B. ein Todter wirklich lebendig wird. Wenn er sich von dieser Wirklichkeit überzeugen könnte — hat z. B. Spinoza aus Anlaß von der Erzählung der Auferweckung des Lazarus erklärt —, würde er sein ganzes System in Trümmer schlagen. Aber es handelt sich gar nicht um solche Einzelheiten — diese könnten allerdings, wie man einwendet, die Gotteserkenntniß nicht fördern — und überhaupt nicht um etwas bloß über die Grenzen des Natürlichen Hinausgehendes, sondern um eine Heilsoffenbarung, d. h. um eine Offenbarung wesentlich anderen Inhalts, als das schöpfungsmäßig Gegebene ist.

Wenn aber das Heil Sache des Menschen sein soll, für den

Digitized by Google

Menschen bestimmt und er für dasselbe empfänglich, so muß er fähig sein, es zu vernehmen, und so hätte er in seiner Vernunft das Organ dafür. Wie aber stehen sie beide zu einander, die Offenbarung und die Vernunft? Vertragen sie sich mit einander? oder sind sie wider einander? Findet überhaupt ein Verhältniß zwischen ihnen statt und welches?

§ 24. Das Verhältniß zwischen Offenbarung und Vernunft.

Wir müssen unterscheiden zwischen Vernunft und Vernunft.

1. Zunächst verstehen wir unter Vernunft ein Vermögen, nämlich, wie man es gewöhnlich faßt, das Vermögen unseres Geistes, Ideen, überhaupt Uebersinnliches zu vernehmen und zu verstehen. In diesem Sinn sind sie beide für einander: die Offenbarung für die Vernunft, denn sie will vernommen sein, und die Vernunft für die Offenbarung, denn es ist ihre höchste Bestimmung und Aufgabe, Gott und die göttlichen Dinge zu vernehmen. Denn soll die Offenbarung etwas offenbaren — und was wäre, mit Lessing zu reden, eine Offenbarung, die nichts offenbarte? —, so will sie auch in den Geist des Menschen eingehen, um eine innere Kundgebung für den Menschen zu werden, so gut wie das Licht für das Auge und das Auge für das Licht, oder die Welt der Töne für das Ohr u. s. w. ist. Aber dann muß auch das Auge sich dem Licht zuwenden und nicht von ihm abwenden oder gegen dasselbe verschließen. Und will ich mit dem Fernglas die Fernen des Himmels erforschen, so muß ich es auf jene Welt der Fernen richten und muß ich Auge und Fernglas in den entsprechenden Sehwinkel stellen, um das zu erkennen, was ich suche, und so muß ich ferner auch das suchen, was sich mir kund thun will, und nicht Fremdartiges, was dort überhaupt nicht zu finden ist. Ist es also das Heil des Menschen, was die Offenbarung mir kund machen will, so muß ich auch dieses in ihr suchen und nicht irgend welche beliebige Aufschlüsse etwa naturwissenschaftlicher oder spekulativer Art, für welche die Offenbarung, von der wir reden, eben nicht vorhanden ist. In diesem Sinn — die Vernunft als Organ des Vernehmens verstanden — hat die Kirche stets die Offenbarung für vernunftgemäß erklärt und den instrumentalen Gebrauch der Vernunft und die Harmonie beider gelehrt.

2. Aber wir verstehen unter Vernunft nicht bloß dieß In-

Digitized by Google

ſtrument unſeres Geiſtes, wodurch wir das Höhere vernehmen, ſondern in der Regel zugleich einen gewiſſen Inhalt unſeres Geiſtes, eine Summe von Gedanken, Erkenntniſſen u. dgl., den wir auf dem Weg der Erfahrung und des Nachdenkens gewonnen haben und als Maßſtab der Beurtheilung an gleichartige oder abweichende Beobachtungen und Erfahrungen anlegen. Und hier liegt die Frage, um die ſich's uns handelt. Verträgt ſich die Offenbarung, von der die Schrift und der chriſtliche Glaube redet, mit dieſem Weltbild, das wir auf jenem Wege uns gebildet haben und als einen geiſtigen Beſitz unſeres Inneren werthſchätzen? oder ſtehen ſie im Widerſpruch zu einander? Iſt das nicht die Vorausſetzung, warum es heißt, daß wir „alle Vernunft gefangen nehmen ſollen unter den Gehorſam Chriſti“ (2 Kor. 10, 5)?

Hierin bilden die griechiſche und abendländiſche Kirche einen charakteriſtiſchen Gegenſatz. Die griechiſche Kirche, die mehr als die abendländiſche in der Denkweiſe der vorchriſtlichen Zeit wurzelte, liebte es anzuknüpfen an die Gedanken derſelben, und daher auch die Uebereinſtimmung beider Gedankenkreiſe zu betonen. Das Chriſtenthum erſchien ihr ſelbſt als die Philoſophie, weil als die Wahrheit der vorchriſtlichen Philoſophie. Die abendländiſche Kirche dagegen betonte mehr den Widerſpruch beider, wie wir es ſchon bei dem Begründer der lateiniſchen Theologie des Abendlandes, bei Tertullian finden, der gern, im Anſchluß an den Anfang des 1. Korintherbriefes die Paradoxien des Chriſtenthums, „die göttliche Thorheit des Evangeliums“ hervorhebt und ſich darin ergeht. Nicht in der vorchriſtlichen Philoſophie, alſo nicht in der gebildeten Vernunft, vielmehr im natürlichen Wahrheitsſinn des noch nicht verbildeten Menſchen und ſeinen unwillkürlichen Aeußerungen ſieht Tertullian den Zuſammenhang mit der Offenbarung. Dieſe Vernunft iſt ihm von Haus aus „Chriſtin“ oder dürfen wir vielleicht ſagen: Proſelytin (o testimonium animae naturaliter christianae). Dieſe Denkweiſe hat im Großen und Ganzen ſich im Abendland fortgeſetzt und bei unſeren kirchlichen Dogmatikern wiederholt. Dieſe haben unterſchieden zwiſchen der Vernunft, ihrem Weſen nach oder „vor dem Fall“ wie man ſich ausdrückte, und ihrer thatſächlichen Wirklichkeit nach oder „nach dem Fall“. In jenem Sinn — lehrten ſie — iſt zwiſchen der Offenbarung oder den Glaubenswahrheiten und der Vernunft kein Widerſpruch, jene ſind nicht wider, ſondern nur über dieſe, ſofern ſie als

Digitized by Google

Offenbarung von etwas Neuem, Besonderem die Grenzen der Vernunft, d. h. der natürlichen Erfahrung und Erkenntniß überschreiten; und beide gerathen daher nur dann in Widerstreit, wenn wir dieß gegenseitige Verhältniß nicht anerkennen und so dann jene engeren Grenzen des bloß Natürlichen und seine Gesetze und Ordnungen zum Maßstab für das Offenbarungsmäßige machen. So — dieß Beispiel gebraucht man etwa — verneint die Vernunft nach den auf ihrem Gebiet geltenden Gesetzen des gewöhnlichen natürlichen Lebens die Möglichkeit und Wirklichkeit einer jungfräulichen Geburt, die Offenbarung dagegen verkündigt sie in der Geburt Christi — jedes hat auf seinem Gebiete recht; aber dieses Gebiet ist eben verschieden; man muß sie nur eben auseinander halten; Sonderung der Grenzen verhindert allewege den Streit. Wohl aber — fährt man dort fort — ist ein Widerstreit zwischen beiden, wenn wir es nicht mit der Vernunft zu thun haben, wie sie an sich ist, sondern wie sie nun thatsächlich in ihrem durch die Sünde verderbten gegenwärtigen Zustand ist. Denn die sittliche Verkehrung hat auch das Denken des Menschen verkehrt — nicht sein formales, logisches und ähnliches Denken, wohl aber sein sachliches, inhaltliches, ethisches Denken, wie das z. B. die antike Philosophie zeigt, welche die höchste Wahrheit durch die eigenen Kräfte und das Heil durch eigene Anstrengung erreichen wollte, während das Christenthum uns lehrt, daß Alles, und das Höchste zumal, Gnade und nur Gnade sei. Diese irrende Vernunft also muß sich ebenso bekehren, wie sich der Wille bekehren muß, um den Weg des Heils zu gehen. Und das, werden wir sagen müssen, ist die richtige Antwort auf die Frage. Es handelt sich nicht um einzelne Fragen oder Geheimnisse oder Aufschlüsse, überhaupt nicht um das Gebiet des Intellektuellen oder des Wissens, sondern um das sittliche Interesse, um das Interesse des Heils, denn die Offenbarung ist Heilsoffenbarung, und um den Menschen, der im Denken und Wollen einer und dessen innerster Kern die Gesinnung ist. Wie unser Wollen, so ist auch unser sittliches Denken verkehrt, nämlich hochmüthig geworden und will sich nicht beugen unter die Gnade Gottes, die allein unsere Rettung und der Weg unserer Rettung ist; Gottes höchste Weisheit aber ist das Kreuz Christi, d. i. der Weg der demüthigen Herablassung Gottes, wie Paulus 1 Kor. 2 dieß ausführt. Unter diese Demuth Gottes müssen auch wir uns beugen, wenn wir erhoben werden sollen zur Erkenntniß der göttlichen Gedanken

Digitized by Google

und Rathschlüsse, in denen er uns das innerste Geheimniß seines Herzens geoffenbart und erschlossen hat. Aber eben das Kreuz war das Aergerniß der Juden und vollendete Thorheit in den Augen der Heiden. Denn nichts konnte jenen ärgerlicher und ihren Gedanken und Erwartungen von Gott widersprechender erscheinen, als ein gekreuzigter Messias, und nichts konnte den weisheitsstolzen Philosophen von Hellas thörichter und eines Gottes unwürdiger erscheinen, als ein Retter der Menschheit, der sich nicht selbst helfen und aus der Gewalt seiner Feinde retten konnte, sondern wie ein Sklave oder gemeiner Verbrecher schmählich am Kreuze sterben mußte, so ziemlich das Widerwärtigste, was es für das ästhetische Gefühl der Griechen geben konnte. Ein solcher Glaube forderte allerdings eine nachdrückliche und weitgehende Gefangennehmung der Vernunft (2 Kor. 10, 5), um in dieser Schmach göttliche Stärke und in dieser Thorheit göttliche Weisheit zu finden, wie sie die Predigt des Evangeliums verkündigte. Wenn man nun seine ganze Weisheit in jene selbstgemachten Gedanken über Gott setzte — was Wunder, wenn Gott diese Weisen zu Schanden machte (1 Kor. 1, 19 ff.)? Denn das ist die Weise, in welcher sich Gott verherrlicht, indem er sich in Widerspruch setzt zu den hochmüthigen Gedanken der Menschen. Aber eben auf diesem Wege hat Gott seine wunderbare Majestät geoffenbart (1 Kor. 1, 25 ff.). Und hat nicht diese „thörichte" Offenbarung die geistige Arbeit der Menschheit auf das erfolgreichste vertieft und befruchtet? ist sie nicht im Lauf der Geschichte thatsächlich eine Quelle reichster Erweiterung der Vernunft, höchster Erleuchtung des Geistes und eingreifendster Erneuerung und Erhebung des sittlichen Willensvermögens geworden? So beweist und bewährt sich doch schließlich der Bund zwischen der Offenbarung und der Vernunft, nur eben einer Vernunft, die sich durch Gottes Geist erneuern und sich sagen läßt, was Gott ihr sagen will.

3. Wo nun aber diese Offenbarung zu finden sei, das ist im Zusammenhang der Darlegung des christlichen Glaubens keine Frage. Es ist — das wissen wir als Christen — die Offenbarung des Heils in Christo, es ist, um hier das Wort zu brauchen, das große System der göttlichen Heilsgeschichte und der sie durchziehenden Heilsgedanken, wie wir das niedergelegt finden im Zeugniß Christi und seiner ersten Zeugen. Wenn uns Evangelischen unter den Zeugen Christi der Apostel Paulus in vorderster Reihe steht, obgleich er kein unmittel-

Digitized by Google

barer Jünger Jesu während seines Erdenwandels war, so ist es nicht bloß, weil wir von ihm das reichste und vielseitigste Zeugniß von Jesu haben, auch nicht bloß, weil er der (vordem jüdische) Theologe unter den Aposteln ist, sondern weil der Herr selbst ihn, der, zuerst Feind und Verfolger seiner Sache, sich dann in seinem Dienst verzehrte, als ein auserwähltes Rüstzeug vor den anderen bezeichnet hat. Denn in Keinem hat der Widerspruch und der Umschwung der beiden Welten, der vorchristlichen und der christlichen, sich so tiefgreifend vollzogen und nach allen Seiten durchschlagend herausgestellt, wie in diesem größten und erfolgreichsten aller Zeugen Jesu in der Geschichte, den man um der Wirkung willen, die von ihm ausging, mit Recht — natürlich nach dem Herrn selbst — den größten Wohlthäter der Menschheit genannt hat. Und das Werk seines Lebens ist das Siegel seines Wortes.

4. Von diesem grundleglichen Zeugniß von der Offenbarung nun, wie es in der Schrift vorliegt, erklären wir Evangelischen, daß es das abgeschlossene Denkmal, die vollgültige Urkunde der göttlichen Heilsoffenbarung ist, ohne eine Fortsetzung zu haben, die sich ihm etwa gleichwerthig an die Seite zu stellen berechtigt wäre. Dieß ist charakteristisch protestantische Lehre im Gegensatz zu römischer und rationalistischer Gegenlehre. Schon in der alten Kirche lehrte der sogen. montanistische Irrthum und sein Hauptvertreter Tertullian, daß das Christenthum der Offenbarung, die in Jesu Christo geschehen sei, eine Fortsetzung habe in der Offenbarung des Parakleten, d. i. des heiligen Geistes; denn mit diesem habe Christus eine weitere Stufe der Offenbarung seinen Jüngern verheißen. Der Glaube zwar, wie wir ihn in der Glaubensregel bekennen, sei vollendet, aber die sittliche Erkenntniß, welche der Paraklet in seinen christlichen Propheten offenbare, erfahre darin eine Weiterentwicklung zu größerer Strenge, und es folge so auf die Periode Christi in der nachapostolischen Kirche die Periode des heiligen Geistes. Und diese Vorstellung einer Zeit des Geistes mit ihren neuen Offenbarungen hat sich in der Kirche später mehrfach erneuert, wie in der Lehre des Joachim von Floris († ca. 1201) vom ewigen Evangelium und in der spiritualistischen Abtheilung (die Fraticellen) der Franziskaner, welche im besonderen Besitz des heiligen Geistes und seiner Weisungen zu stehen behaupteten, vermöge deren sie den Grundsatz der evangelischen Armuth bis zur völligen Verleugnung alles Eigenen ver-

Digitized by Google

traten. Der montanistische Irrthum Tertullian's wurde durch Bischof Cyprian's (von Karthago) Uebertragung der Inspiration von den sporadisch auftretenden Propheten auf die episkopal verfaßte Kirche und ihre Repräsentation abgelöst und damit der (römisch) katholische Verfassungsgedanke begründet. Seitdem tritt die inspirirte offizielle Kirche gleichberechtigt neben die apostolische Offenbarungszeit. Das Tridentinum hat daher gefordert, daß man neben das Wort Christi und der Apostel die kirchliche Tradition als die ebenbürtige Wirkung und Offenbarung des heiligen Geistes stelle und ihr die gleiche Ehrfurcht und den gleichen Gehorsam entgegenbringe. Hier ist also die Offenbarung nicht eine geschichtliche That Gottes, die in der heiligen Schrift ihr Denkmal und damit ihren Abschluß hat, sondern ein innerhalb der Kirche sich vollziehender geschichtlicher Verlauf, weßhalb eben die römische Kirche ihre Lehre und Weisung der Offenbarung Gottes gleichstellt, d. h. in der praktischen Anwendung zur obersten Autorität erhebt.

Entsprechend seiner auch sonst begegnenden Verwandtschaft mit dem Romanismus sieht der Rationalismus die fortgehende Offenbarung zwar nicht wie dieser in der anstaltlichen Kirche, wohl aber in dem eigenen menschlichen Geistesleben und seinem vermeintlichen Fortschritt. Schon Lessing vertritt diesen Gedanken in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts", nach welcher sich die fortschreitende Offenbarung der höchsten Wahrheit auf dem Wege der eigenen geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geisteslebens vollzieht. Am rundesten aber hat ihn Ammon ausgesprochen in seiner „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion", in welcher er lehrt, daß in einer sich herausbildenden Weltreligion das Christenthum selbst seine Spitze erreicht und seine höchste Wahrheit findet. Und nicht minder will die moderne liberale Theologie das Wesen des Christenthums aus der Summe seiner geschichtlichen Erscheinungen erkannt wissen, so daß die Schrift nicht die schlechthinige Norm, sondern nur das erste Glied in der Kette der Erscheinungen und Offenbarungen der christlichen Wahrheit selbst sei. Nun steht aber im Grunde die folgende Stufe immer höher als die vorhergehende und die modernste ist folgerichtig schließlich die höchste und die christlichste. Damit ist dann freilich das protestantische Prinzip der entscheidenden Autorität der heiligen Schrift aufgegeben und mit dem römischen Traditionsprinzip vertauscht. Denn wie dort der Papst (z. B. Pio nono) sagt: Die

Digitized by Google

Tradition bin ich, so erhebt hier die modernste Entwicklungsstufe des Christenthums den Anspruch, der maßgebende Ausdruck der christlichen Wahrheit zu sein.

5. Aber, so kann man einwenden, gibt es denn keinen Fortschritt? Gewiß gibt es einen Fortschritt im Christenthum ebenso wie auf allen anderen Gebieten des Geistes. Aber nicht einen Fortschritt der Sache selbst, als wäre diese einer vollkommeneren Kundwerdung fähig und wäre nicht in sich selbst die absolute Offenbarung; es ist dieß ebenso wenig der Fall, als bei Christus selbst eine Ueberschreitung etwa seiner Grenzen stattfinden kann, so daß er nur die Vorstufe einer höheren, religiösen Wahrheit wäre. Denn die Heilsthatsache ist in Christo zum bleibenden und in sich abgeschlossenen Heilsthatbestand geworden. Und dieser ist im Schriftwort der Apostel zur normativen Aussage für alle Zeiten gekommen. Wohl aber treibt der heilige Geist sein Werk innerhalb der Gemeinde: es gilt der Aneignung des Heils in Erkenntniß und Leben, so daß in beiden Christus immer mehr Gestalt gewinnt. Hierin haben die verschiedenen Zeiten ihren verschiedenen Beruf und ihre besonderen Aufgaben und gewinnt das Christenthum eine immer neue, der Sache mehr oder weniger entsprechende Ausprägung; speziell in der Stufe des reformatorischen Protestantismus aber sind wir gewiß, die höchste Ausgestaltung zu besitzen. Allein in allem diesem Wechsel und Fortschritt der Stufen und Formen ist es doch dieselbe, ihrem Wesen nach sich gleichbleibende Sache, die sich ausgestaltet; so daß also die Fortbildung des Christenthums innerhalb der Gemeinde nicht der objektiven Seite der Sache selbst, sondern nur der subjektiven Seite der Aneignung angehört. Die Schrift ist also die bleibende und normative Urkunde der absoluten Offenbarung Gottes in Christo Jesu.

§ 25. Gott als absolute Persönlichkeit.

1. Die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Alle Gotteserkenntniß ruht auf Gottes Offenbarung, auf der allgemein menschlichen, sogen. natürlichen, und auf der heilsgeschichtlichen oder übernatürlichen. Und in dieser findet jene ihre höhere Erfüllung und Wahrheit. Dem entspricht auch das Verhältniß der Gotteserkenntniß auf beiden Seiten. Gott ist zwar offenbar in allen seinen Werken und vor Allem in dem inneren Zeugniß der Menschenseele; aber

Digitized by Google

wahrhaft offenbar ist Gott, wie wir wissen, erst in Christo. Seitdem reden wir erst von einer Erkenntniß Gottes im eigentlichen Sinn.

Aber gibt es eine wirkliche Erkenntniß Gottes? Kann man Gott erkennen, den Höchsten und Unendlichen?

Von einem doppelten Standpunkt aus kann man dieß verneinen und hat man es verneint: vom Gesichtspunkt der Mystik (und des Pantheismus) und vom Standpunkt des Deismus aus. — Gott ist unerkennbar, sagt die vorchristliche wie die christliche Mystik, denn er ist das bestimmungslose, das allgemeine Sein, das keine Schranke kennt und das daher auch der menschliche Verstand nicht umspannen, also — im eigentlichen Sinn des Wortes — begreifen kann, das sich vielmehr aller begrifflichen Fassung entzieht; er ist das Sein schlechthin, welches alle eigenschaftliche Bestimmung verneint, das schlechthin Einfache, welches jede Begrenzung in sich selbst ausschließt. Und diese Mystik liegt auch dem Pantheismus zu Grunde. Denn auch diesem ist Gott, d. h. was wir Gott nennen, zwar mit der Welt eins, aber nicht mit der Vielheit der einzelnen Dinge, dieser mannigfaltigen, in sich zertheilten Welt, sondern mit dem, was wir als die wesentliche Einheit der Welt bezeichnen können, die sich jeder Vorstellung und jedem bestimmten Begriff entzieht, mit dem Sein schlechthin, also dem Nichtbegriffenen und nicht zu Begreifenden. Dieses Höchste also, d. i. Gott, ist nicht zu erkennen.

Und ebenso sagt auf der anderen Seite der Deismus. Denn Gott ist das weltjenseitige, von aller Weltwirklichkeit Abgelöste und von ihren Bahnen aus nicht zu Erreichende. Denn die Flügel der Vernunft, so hoch wir sie auch erheben mögen, tragen uns nicht aus der Welt hinaus, und so ist es für uns nicht möglich, Gott zu erreichen. Wir mögen ihn denken, aber wir können ihn nicht erkennen. Auch bleiben wir in unserem Denken überhaupt doch immer nur bei uns selbst und kommen nie eigentlich zum Gegenstand, den wir denken; es bleibt immer nur ein subjektives, mit subjektiven Kategorien operirendes, es wird nie ein objektives Denken, wie man sich ausdrückt. So lehrt nach Kant's Vorgang der sogen. Neukantianismus. Also das Resultat ist dort wie hier: es gibt keine wirkliche Gotteserkenntniß.

Aber, so fragten wir früher schon, wie kommt überhaupt Erkenntniß zu Stande? Auf dem Wege der Erfahrung. Wodurch aber

Digitized by Google

Erfahrung? Dadurch, daß das Objekt, um das es sich handelt, in den Umkreis unseres Geisteslebens hineintritt und uns hier berührt. Gibt es nun eine Erfahrung von Gott? In demselben Maß wird es auch eine Erkenntniß Gottes geben. Allerdings vom Sein Gottes an sich gibt es keine Erfahrung, somit auch keine Erkenntniß von Gott. Also gibt es kein spekulatives Erkennen Gottes, welches, abgesehen von der Erfahrung des Gottes der Offenbarung und seiner Wege, auf denen er zu den Menschen kommt, rein aus eigenen Gedanken, Gott finden, das hieße hier: dichten könnte, was er an sich sei u. s. w. Gegen diese Träume der scholastischen Spekulation hat schon Luther entschieden und stets protestirt, und Melanchthon ist ihm darin gefolgt. Nicht von oben haben wir anzufangen, bei Gott, was er an sich sei und denke und treibe vor und über aller Offenbarung. Die also hoch fahren, die reiten auf den Wolken; sondern von unten, von der Krippe und dem Kreuz, haben wir auszugehen, d. h. von der thatsächlichen Offenbarung, und so zu Gott selbst zu gelangen, der uns darin offenbar geworden ist. Denn zwar haben wir es hier zunächst mit den Wirkungen Gottes zu thun, aber in den Wirkungen ist der Wirkende selbst gegenwärtig und ergreifen und haben wir ihn, nämlich Gott Freilich erfassen und haben wir ihn nicht, wie er an sich und für sich selbst ist, aber wir haben ihn so, wie er sich begeben hat für und bei uns zu sein. Haben wir aber so auch den ewigen Gott? Auch den ewigen in seiner zeitlichen Offenbarung. Denn es ist ja der ewige, überzeitliche Gott, der sich uns in seiner Offenbarung als Inhalt derselben gibt, so daß wir in dem Werk, das sich in der Zeit vollzieht, den Gott ergreifen, der seine Ewigkeit in die Zeit als Gabe für uns hineinlegt und der zeitlichen Offenbarung mit dem ewigen Gehalt auch ewige Bedeutung für uns gibt. Denn es ist seltsam (z. B. von Ritschl gegen die kirchliche Lehre von Christi Präexistenz) geredet, das Ewige sei nicht für uns. Vielmehr die Ewigkeit Gottes ist die stets gegenwärtige Grundlage aller zeitgeschichtlichen Offenbarung Gottes, also auch ihr Inhalt. Es gibt also eine Erkenntniß Gottes, auch des ewigen überzeitlichen, sofern er Gott für uns zu sein sich begeben hat und auf den Wegen der thatsächlichen Offenbarung uns entgegen- und durch psychologische Kundgebung in uns hineintritt, und sofern und so weit wir für diesen Gott erschlossen und seine Kundgebung in uns aufzunehmen ebenso fähig wie willig sind.

Digitized by Google

2. Welches ist nun ihrem Inhalte nach diese offenbarungsmäßige Erkenntniß Gottes, die durch die allgemein menschliche Offenbarung ihre anbahnende Möglichkeit, in der heilsgeschichtlichen Offenbarung ihre höhere Erfüllung und Wahrheit besitzt? Sie ist doppelt. Gott ist absolute Persönlichkeit und Gott ist heilige Liebe.

Mit der Begriffsbestimmung Gottes als absoluter Persönlichkeit zu beginnen hat man neuerdings (Ritschl z. B. gegen Frank) entschieden verworfen. Vielmehr sei die einzig wahrhaft christliche und evangelische Definition Gottes, ihn als die Liebe zu bestimmen; es sei schwer begreiflich, daß man das nicht anerkennen wolle. Denn das sei die nächste schriftgemäße Bestimmung Gottes und unsere nächste christliche Erfahrung. Für den ersten Augenblick kann das so erscheinen; aber vor der näheren Betrachtung hält diese Behauptung nicht Stich. Denn zunächst sagt die Schrift in den bekannten Stellen des 1. Johannesbriefs (1 Joh. 4, 8; 16) dem Wortlaut nach nicht: „Gott ist die Liebe", im Sinn einer Wesensdefinition Gottes, sondern: „Gott ist Liebe" im Sinn einer Beschreibung seines Verhaltens. Denn so haben wir ihn allerdings erfahren: vor Allem in seiner Offenbarung in Christo. Aber er selbst, der sich uns in Christo als Liebe kund gethan hat — was ist sein Wesen selbst, das sich darin kund gethan hat? und als welche Liebe hat er sich kund gethan? Anders als man von menschlicher Liebe reden kann, reden wir von der göttlichen Liebe, nämlich im Sinn einer unendlichen, allumfassenden, in ihm selbst begründeten, kurz absoluten Liebe. Dieß erst gibt der Liebe Gottes ihren auszeichnenden Charakter. Also daß er der Absolute ist, das erst macht seine Liebe zur wahrhaft göttlichen. Und so werden wir zuerst von Gott als dem Absoluten zu reden haben.

Andere (z. B. Kübel) haben vorgeschlagen, Gott vor Allem als „Geist" zu definiren. Aber Geist zu sein gilt auch von Anderen (z. B. den Geistern Gottes), von Gott aber im auszeichnenden, im schlechthinigen, d. h. absoluten Sinn. So haben auch unsere alten Dogmatiker Gottes Vollkommenheit an die Spitze gestellt und ihn als das allervollkommenste Wesen bezeichnet. Freilich nicht als ein absolutes Wesen oder als das Absolute werden wir ihn bezeichnen, im neutralen Sinn, sondern als den Absoluten. Denn von vornherein ist er uns Persönlichkeit. Denn nicht irgend eine Kraft oder Eigenschaft oder Wirkung u. dgl. erfahren wir, sondern im Ver-

Digitized by Google

hältniß von Ich und Du stehen wir zu ihm, so verschieden auch Mensch und Gott sind. Als den Absoluten erfahren wir ihn nicht, ohne zugleich als persönlichen, und als persönlichen nicht, ohne zugleich als absoluten.

3. Was heißt das aber, wenn wir ihn als Absoluten bezeichnen? Nicht im verneinenden Sinn meinen wir das etwa (wie Ritschl sprachwidrig entgegenhielt und was ihm Leonh. Stählin sprachrichtig korrigirte und auch Kastan an ihm tadelte), so daß wir ihn damit als den von der Welt abgetrennten oder ähnlich bezeichneten, sondern im Sinn der schlechthinigen Vollkommenheit. Wir nennen ihn so, sofern er der Grund und Ursprung aller Dinge, weil Grund und Ursprung seiner selbst ist; der durch nichts außer ihm bedingt, sondern der sich selbst bedingende, der durch nichts außer ihm gesetzt ist, sondern der durch sich selbst im letzten Grund gesetzt ist, wie in seinem Sein so in seinem Willen; dem nichts außer ihm Schranken setzt, sondern er ist der unbeschränkte, selbstmächtige und selbstherrliche; der, in welchem die Potenzen alles Seins und Lebens liegen und die Fülle aller Möglichkeiten beschlossen ist und von dem sie ausgehen und zu Wirklichkeiten werden, je nachdem er will u. s. w. Wie wollen wir dieß weiter zu beschreiben suchen, was doch über alle unsere Beschreibung hinausgeht, weil es unser gesammtes endliches Sein wesentlich überschreitet? Wenn wir aber davon reden, so meinen wir es nicht im Sinn irgend einer philosophischen Spekulation, sondern wir haben ihn so erfahren und wir erfahren ihn stets so, nämlich als den letzten Grund und Halt alles unseres Daseins als Menschen und als den letzten Grund und Halt unseres Heils als Christen.

Damit bezeichnen wir ihn selbstverständlich auch als den Einzigen und verneinen allen Dualismus. Denn ein Absoluter, der nicht der Eine wäre, wäre auch nicht ein Absoluter; denn jeder zweite wäre die Grenze, also die Schranke des ersten, somit die Verneinung seiner Absolutheit. Aber nicht im Sinn der Einfachheit meinen wir die Einzigkeit; sondern die Absolutheit ist die Fülle. Auch nicht im Sinn des bloßen Seins verstehen wir den schlechthin Seienden, wie etwa der sogen. Neuplatonismus es meinte, welcher der endlichen Welt ein überweltliches, reines Sein gegenüberstellte, in welchem die suchenden Gedanken zur Ruhe kommen sollten. Sondern wenn er den Grund seines Seins in sich selbst trägt, so ist er zugleich ein ewiges Werden, so daß wir wohl mit der Theosophie bildlicher Weise

Digitized by Google

von einer ewigen Geburt in Gott reden können, so zwar, daß er stets aus und durch sich wird, indem er ist, und stets ist, indem er wird. Und dürfen wir wagen, mit unseren Gedanken noch einen Schritt weiter in das innere Geheimniß des Absoluten und seines ewigen Werdens einzudringen, so mögen wir wohl sagen: daß Gott seines eigenen Werdens und Lebens Subjekt, Objekt und Zielpunkt ist. Wie nämlich alles Leben einen Ausgangs- und einen Zielpunkt hat und sich selbst darlebt, so mögen wir auch die ewige Geburt des Wesens Gottes ähnlich denken, sofern er ewig aus sich ist und wird, sofern er ewig sich will und setzt, also zu sich ist, und sofern er in diesem Werden doch in sich bleibt und sich in sich zusammenschließt. Sein Werden und Leben besteht also darin, aus sich, zu sich und in sich zu sein. — Doch das Alles ist vielleicht mehr als ein ohnmächtiger Versuch zu bezeichnen, das ewige Leben Gottes in ihm selbst mit Worten zu beschreiben, ohne daß es uns gelingen wird, es uns zum eigentlichen Verständniß zu bringen. Es ist uns eben angethan, daß wir, die wir nach Gott geschaffen sind, unser ewiges Urbild auch in Gedanken zu erreichen versuchen. Jedenfalls aber bleiben wir dabei stehen: was wir von Gott aus zu sagen haben, ist seine schlechthinige Vollkommenheit.

4. Und zwar sagen wir sie aus vom persönlichen. Denn die Persönlichkeit Gottes ist dabei stets die selbstverständliche Voraussetzung. Denn als persönlichen erfahren wir ihn in seiner äußeren wie inneren Bezeugung, wie im inneren Verhältniß und Verkehr des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung. Nicht als ein Etwas tritt er uns da entgegen, sondern als ein Ich, mit dem wir reden dürfen und sollen. Wir rufen ihn betend an: gib uns unser täglich Brot, vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben u. s. w.; wir ergreifen in Gedanken und mit dem Herzen, nicht bloß etwa eine Kraft oder Wirkung von ihm oder eine Seite seines Wesens, sondern ihn selbst und ganz in seiner geschlossenen Einheit, das heißt als Person. Denn das ist der Begriff der Persönlichkeit, wie des Menschen so auch Gottes: sie ist ein Selbst, das bei und in sich selbst ist, sich selbst denkt und will und so innerlich setzt. Nur daß wir als endliche Persönlichkeiten uns setzen auf Grund dessen, daß wir gesetzt sind, während Gott als absolute Persönlichkeit schlechthin sich selbst setzt in seinem ewigen Werden.

Es ist ein Satz der sogen. Theosophie, d. h. der Gottes-

Digitized by Google

weisheit, welche Gott und das ewige innere Leben Gottes ohne Mittel rein aus dem eigenen Denken heraus fassen und erkennen will, von einer Natur in Gott zu reden, welche der Persönlichkeit Gottes innerlich zu Grunde liege. Nicht bloß der fromme Jakob Böhme hat davon geredet, der sogen. philosophus teutonicus, dem, wie er behauptete, dieß Licht wie eine unmittelbare Inspiration aufging (von dem Widerschein des Sonnenstrahls), und der von hier aus auf dem Wege der Spekulation die Geburt Gottes in Ihm selbst, wie er sich ausdrückte, auf dem Weg der einzelnen Stadien dieses Prozesses (vermittelst der sieben Quellgeister der göttlichen Natur) zur anschaulichen Erkenntniß bringen zu können glaubte. Auf ihn sind manche Andere gefolgt, die seiner Lehre wie einer Art besonderer Offenbarung folgten, wie St. Martin in Paris, oder Franz von Baader in München und seine Schule, auch Schelling in seiner Uebergangsperiode, in welcher er die Streitschrift gegen Jacobi „Denkmal der Schrift Von den göttlichen Dingen" 1812 schrieb zur Abwehr des allerdings ungerechten Vorwurfs des Atheismus, den der Philosoph Jacobi (dieser scharfe Gegner des Pantheismus seit der berühmten Unterredung mit Lessing über Spinoza und dessen — wie er meinte, atheistischen — Pantheismus) gegen ihn erhoben hatte. Wenn — führt Schelling hier aus — das Letzte und Höchste, was wir von Gott aussagen können, dieß ist, daß wir ihm, wie schon die Scholastiker thaten, Aseität zuschreiben, d. h. daß er aus sich selbst sei und sich selbst zu seinem Grund und Ursprung habe, so unterscheiden wir doch Gott als den Grund seiner selbst, aus dem er ist, und Gott, den in ihm selbst begründeten und stets werdenden. Jenes erste und zu Grunde liegende in Gott ist die Natur Gottes, aus welcher er stets zum Persönlichen wird, das ewige Etwas, aus dem er als Ich oder Er sich erhebt, es ist Gott gleichsam als der dunkle Grund, als die Nacht, woraus er sich selbst stets als persönliches Licht gebiert. — Soweit aber, können wir fortfahren, und ist Daub, der Heidelberger spekulative Theologe, als Schüler Schelling's in seinem „Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Böse" fortgefahren, diese ewige Nacht nicht sich zum Licht zu erschließen und in das Licht überzugehen sich entscheidet, sich also vom Licht ausschließt, in der Nacht sich verfestigt, wird sie damit der Grund des Bösen. Aber eben daraus erkennen wir den — wenn auch unbewußten — pantheistischen Hintergrund dieser Rede und Lehre. Um so mehr werden wir diese vielleicht gut-

Digitized by Google

gemeinte innergöttliche Begründung der Persönlichkeit Gottes und die ganze, auch von manchen kirchlich gesinnten Theologen (z. B. Schöberlein, Martensen) getheilte Lehre von einer Natur in Gott ablehnen. Gott ist als Persönlichkeit Grund seiner selbst; dabei werden wir stehen bleiben; nicht aber werden wir Gott als Grund Gottes von Gott als Wirkung in Gott unterscheiden dürfen; er ist schlechthin von sich und durch sich wie in sich, d. h. absolute Persönlichkeit.

5. Aber, hält man immer wieder (besonders seit Spinoza's Tagen) entgegen, ist es nicht ein innerer Widerspruch: von absoluter Persönlichkeit zu reden? Denn wenn Persönlichkeit in sich geschlossenes Ich ist, so bezeichnet das eine Grenze nach außen. Absolutheit aber verneint alle Begrenzung. Ist also Gott persönlich, so ist er nicht absolut, und ist er der oder das Absolute, so ist er nicht persönlich. Und so ist es eine weit verbreitete Meinung und Behauptung, es sei viel höher und würdiger von Gott gedacht, ihn nicht als persönlichen zu denken, denn dieß würde Gott verendlichen, weil in die Schranke und Begrenzung hereinsetzen, die das Charakteristische des Endlichen bilde; wahrhaft göttlich werde das Unendliche gedacht nur, wenn es nicht persönlich gedacht werde.

Allein dieser Einwand, daß der Begriff des Persönlichen der der Begrenzung sei, ist bereits logisch unstichhaltig. Denn von uns Menschen zwar gilt das, weil wir eben Menschen, d. h. endliche und begrenzte sind. Aber im Wesen der Persönlichkeit selbst liegt der Begriff der Grenze und damit des Endlichen nicht. Daß wir uns von anderen unterscheiden lernen, das ist wohl für uns Menschen der Weg, auf dem wir zum Bewußtsein unser selbst gelangen; wir finden unser Ich durch die Unterscheidung vom Nichtich; mathematisch zu reden, die Formel: A ist nicht gleich B bezeichnet nur den Weg; dagegen das Ziel selbst lautet: A ist gleich A; d. h. Persönlichkeit ist Selbstgleichheit, sich selbst wissen, wollen, haben, in und bei sich selbst sein, wie schon Aristoteles das Besondere des Menschen charakterisirt im Unterschied vom Thier, welches nicht bei sich selbst ist, sondern bei einem Anderen, bei den Dingen, Trieben u. s. w., die es bestimmen. Es kommt also darauf an, was für ein Selbst das ist, das bei sich selbst ist, ob ein endliches oder ein unendliches. So liegt also im Wesen und Begriff des Absoluten kein Hinderniß, es als persönliches zu denken, d. h. als ein solches, welches sich in sich

Digitized by Google

selbst zusammenfaßt und sein eigen ist nach Ursprung, Sein und Ziel. Dagegen fordert der volle Begriff des Absoluten geradezu die persönliche Fassung desselben. Denn das persönliche Sein ist nun einmal die höchste Daseinsweise, zu der alles andere wie auf einer Stufenleiter aufsteigt, um hier an seinem Ziele anzugelangen und sich zu seiner eigentlichen Blüthe zu erschließen. Sollte Gott auf einer niederen Stufe des Seins stehen geblieben, sollte er hinter uns zu suchen sein? Dagegen spricht alles, was in uns von ihm Zeugniß gibt. So weit wir in unserem Denken und Verlangen nach Gott zurückgehen mögen, ist es immer Er selbst, Er, der Persönliche, und nicht ein allgemeines Sein, bei dem wir als letztem Ziel ankommen. Mit Ihm wollen wir Gemeinschaft haben, an Ihm unseren Halt, Frieden, Trost finden. Ehe denn die Berge worden u. s. w., bist Du Gott von Ewigkeit; und unsere Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott, nach ihm selbst, zu persönlicher Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft allein, d. h. also Er selbst, Gott der Persönliche allein, vermag unsere Seele zu füllen und unserem Denken, Wollen und Fühlen ein Genüge zu thun. Das heißt: wir haben von Gott theistisch, nicht pantheistisch zu denken.

6. **Die Frage des Pantheismus.**

a. Wesen und Formen des Pantheismus. Das Wesen des Pantheismus besteht in der Gleichsetzung von Gott und Welt; denn das Wort Pantheismus will sagen: Gott ist das All und das All ist Gott. Nicht: Gott ist alles, nämlich alles Einzelne; er will nicht Gott mit der Summe alles Einzelnen gleichsetzen, sondern mit dem All, d. h. mit dem worin die Einheit der Welt besteht oder geschaut wird, sei es nun das materielle, oder das geistige, oder das sittliche Sein (die moralische Weltordnung), oder das logische Sein (der Begriff im geschichtlichen Prozeß seines Werdens). Denn so verschieden können die Stufen des Pantheismus sein und hat man (z. B. Weißenborn, der frühere Marburger Philosoph, in seinen Vorlesungen über Pantheismus und Theismus 1859) die aufsteigende Stufenreihe des Pantheismus geschildert. Aber vielleicht ist es einfacher (mit dem Erlanger Philosophen Heyder), als die zwei Grundformen des Pantheismus den orientalischen und den occidentalen Pantheismus zu bezeichnen. Denn wenn Gott und Welt gleich gesetzt werden, so kann man die Welt doppelt verstehen: entweder als das aller Erscheinung zu Grunde liegende allgemeine und im Grunde stets gleich

Digitized by Google

bleibende Sein, oder als das in allem, was ist und geschieht, sich stets vollziehende Werden. Jenes ist die orientalische, dieses ist die occidentale Form des Pantheismus. Denn der Orient ist die Welt des Beharrens, des stets sich gleich bleibenden Seins, das im Grunde keine geschichtliche Entwicklung und kein Recht der individuellen Besonderheit kennt. Alle einzelnen Gestalten sind nur Erscheinungen des einen selben Allgemeinen, die wie die einzelnen Wellen aus der Tiefe des Meeres sich erheben, aber nur um immer wieder in denselben zu verschwinden. Nur von diesem Einen Allgemeinen kann man im eigentlichen Verstande sagen, daß es ist, das Einzelne ist nur eine Art und Weise, wie dieß, was ist, erscheint; mit anderen Worten: nur Gott, d. h. das Absolute oder die eine selbe Substanz ist, im eigentlichen Sinn, alles Einzelne ist nur eine Modifikation der Substanz, ist also im Grunde keine Wirklichkeit, die Welt ist nicht, sondern in ihr kommt nur Gott zur vorübergehenden Erscheinung; hier ist nur ein stetes Sein, kein eigentliches Werden — nur hat dieses Sein oder diese Substanz die zwei Seiten oder Eigenschaften, des Materiellen („das Ausgedehnte") und des Geistigen („das Denkende") an sich. In dieser Gestalt ist der Pantheismus von Alters her im Orient (z. B. in Indien) zu Hause. Der einflußreichste Vertreter desselben im Abendland ist der Orientale Spinoza geworden. Ganz anderer Art und doch verwandt hiemit ist der occidentale Pantheismus. Denn der Occident ist die Welt der Bewegung, der Geschichte, der Entwicklung, des Werdens. Hier ist, was man das Absolute nennt, nicht die ruhige Substanz des stets gleichen Seins, sondern das Werden, der Prozeß der Geschichte, der immer auf dem Wege ist, immer im Werden, aber nicht eigentlich ist; dort geht alles Werden im Sein unter, hier geht alles Sein im Werden auf; dort verschwindet die Welt in Gott — nur Gott ist, die Welt ist eigentlich nicht —; hier verschwindet Gott in der Welt — nur die Welt ist, werdend, Gott ist eigentlich nicht. Hier wird die starre Substanz Spinoza's in Bewegung gesetzt und das Absolute in Fluß gebracht. Gott ist der stete Prozeß des Werdens. Diese Form des Pantheismus ist durch Hegel zur Vollendung gekommen. Seitdem hat er mehr eine Periode der Popularisirung als einen Entwicklungsfortschritt erlebt.

b. Es versteht sich von selbst, daß die einzelnen Vertretungen des Pantheismus nicht sowohl reinlich gesonderte Erscheinungen, als

Digitized by Google

vielmehr nur in stärkerem oder minderem Grade Mischgestalten aus beiden Denkweisen darstellen. Wenn Goethe's Faust in seinem angeblichen Glaubensbekenntniß über Gott spricht: Wer darf ihn nennen? und wer bekennen: ich glaub ihn? u. s. w., Gefühl ist alles — so haben wir hier spinozistisch pantheistische Stimmung; wie denn Spinoza lange Zeit für Goethe eine Art Evangelium war. Und in wie manchen Gemüthern klingen diese Töne nach! Oder wenn Schelling in seinem berühmten Gedicht von 1800 den absoluten Geist durch alle Formen des Lebens hindurchgehen läßt, durch Stein und Baum und Blume u. s. w., bis endlich

„In einen Zwergen eingeschlossen,
Von schöner Gestalt und graden Sprossen
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum. — —
Könnt also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie (die Natur) im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt;
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt:
Die erste Blüth, die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben" —:

so sehen wir hier gleichsam Spinoza auf dem Weg zu Hegel, den Prozeß des Lebens auf dem Weg zu seinem Ziel im Menschen. Hegel hat dann diesen Prozeß der Natur um eine Stufe höher gerückt zur Stufe der Geschichte und den absoluten Geist erkennen lehren, wie er auf den Bahnen der Geschichte wandelt, um im Staatsgebilde die höchste Gestalt der Vernunft, d. i. des Absoluten zu finden.

Diese flüchtigen Anführungen werden genügen, um anzudeuten, daß der Pantheismus in weiten Kreisen die Gemüther wie die Gedanken beherrscht und als die höhere Denkweise gilt im Gegensatz zu

Digitized by Google

der gewöhnlichen, die sich Gott nach Menschenweise als eine Person vorstelle. Er würde aber nicht eine solche Macht über den modernen Geist und seine edelsten Vertreter gewonnen haben, wenn ihm nicht eine Wahrheit einwohnen würde.

c. Die Wahrheit und die Unwahrheit des Pantheismus und ihre Schranke. Welches ist diese Wahrheit des Pantheismus? Er befriedigt das Gefühl wie die Vernunft — so scheint es wenigstens. Denn es gibt keine poetischere Anschauung der Natur, als in allem, was sich regt und bewegt, im Keimen und Sprossen und Blühen das Regen und Bewegen und Leben des allgemeinen Geistes und Lebens selbst zu sehen, das im Grashalm sich offenbart wie in der Blume gleichsam die Augen aufschlägt und uns vertraut grüßt, wie wir im großen Auge der Welt, in der Sonne, die Bedingung alles irdischen Lebens und Webens besitzen. Und doch — soll das das Absolute selbst sein in seinen Lebensäußerungen? Können wir mit Blatt und Blume, oder mit den Vögeln auf den Zweigen, oder mit den Strahlen des Lichtes der Sonne Zwiesprache halten — wirklich, ohne daß dieß nur ein poetisches Spiel wäre, mit dem wir uns zu täuschen lieben? Können wir in allem dem das höchste Leben selbst schauen und finden, vernehmen und ergreifen? Wohl, sie sind eine Rede Gottes, aber die von Ihm selbst redet, der hinter dem allen steht als der Herr in diesem geschmückten Haus, das er uns bereitet hat. — Und ferner, es scheint wohl die pantheistische Denkweise wie unser Gefühl, so unsere Vernunft zu befriedigen. Denn unsere Vernunft sucht nach Einheit in dem Mannigfaltigen, nach dem Einen Gesetz in allem Veränderlichen, nach der allgemeinen Vernunft in allem scheinbar Willkürlichen. Und darauf ruhen auch die wesentlichen Fortschritte aller Naturerkenntniß. Aber diese Vernunft in den Dingen ist doch nicht Gott selbst, sondern die Vernunft Gottes. Allerdings ist er gegenwärtig in allen diesen Gesetzen, Ordnungen, Zusammenhängen, aber Er ist es, der in diesen allen gegenwärtig ist, wie auch in dem, was wir die moralische Weltordnung der Geschichte nennen. Der Pantheismus vertritt eine Wahrheit, aber es ist nicht die Wahrheit; er macht die Wirkung zum Wirkenden selbst, das Gesetz zum Gesetzgeber, die Ordnung zum Ordnenden — kurz dieses ganze Mittelgebiet zwischen Gott und dem Menschen erklärt er für das Letzte und Absolute, er bleibt auf dem Wege des Denkens stehen und dringt nicht bis zum Letzten und

Digitized by Google

Höchsten vorwärts, er begnügt sich mit der Erscheinung und Offenbarung und ergreift nicht das Wesen selbst und den Offenbarer; er erhebt sich denkend nicht etwa, wie er meint, höher und weiter als das gewöhnliche religiöse Denken, sondern er hört zu früh auf und bleibt in seinem Denken zu bald stehen. Wir verdanken dem Pantheismus einen wesentlichen Fortschritt in der Erkenntniß der Natur wie in dem Verständniß der Geschichte. Denn so mißachtet auch gegenwärtig die Schelling'sche Naturphilosophie aus den Anfängen des gegenwärtigen Jahrhunderts ist wegen der Willkürlichkeit ihrer Kombinationen, denen die nothwendige Basis der exakten Einzelforschung fehlte, so hat sie doch die Empfindung und den Sinn für die Einheit und den Zusammenhang der Natur belebt, und darauf beruht doch im Grunde der Fortschritt der neueren Naturerkenntniß, welcher einen großen Zusammenhang aller Erscheinungen und Ein Gesetz in allen einzelnen Bildungen fordert und an der Schwelle der neuen Erkenntniß der Zukunft steht. — Von noch eingreifenderer Bedeutung aber wurde der Pantheismus Hegel's für das Gebiet der Geschichte. Denn wenn die frühere Periode des Rationalismus bei den einzelnen Erscheinungen der Geschichte stehen blieb und höchstens etwa nur einen sog. Pragmatismus individueller Motive zur Erklärung derselben kannte, so hat die Hegel'sche Periode in allen geschichtlichen Bildungen das Walten einer objektiven und allgemeinen Vernunft suchen und finden gelehrt, welche die einzelnen Träger der Geschichte mehr in ihren Dienst nimmt zur Verwirklichung ihrer Ideen, als daß die Einzelnen selbst die Geschichte machten. Nur erst die neueste Zeit hat angefangen, wieder mehr die Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit zu würdigen. Und wir werden sagen müssen: mit Recht. Denn so sehr der Einzelne durch den Zusammenhang der Dinge bedingt ist und dem Ganzen dient, oft mehr, als er weiß und will — wir sind doch nicht bloß Ziffern im großen Exempel der Weltgeschichte, sondern selbst mit Handelnde und Verantwortliche, weil sittliche Persönlichkeiten. Dieß ist uns unmittelbar gewiß. Dieß aber zeigt uns die Schranke und die Unwahrheit der pantheistischen Denkweise. Wir dürfen die Kritik derselben etwa in den drei Sätzen zusammenfassen: der Pantheismus ist ein Widerspruch zu unserer Vernunft, zu unserem Gewissen, zu unserem Herzen.

Ein Widerspruch zu unserer Vernunft. Denn wenn der Pantheismus die Wirklichkeit des Daseins für die Verwirklichung des

Digitized by Google

Absoluten hält, so lehrt er die Gleichsetzung des Unendlichen und des Endlichen. Denn diese Wirklichkeit, wie sie uns umgibt, ist durchweg eine endliche, da sie durchweg gegenseitig begrenzt ist; das Absolute aber ist seinem Wesen und Begriff nach ein unendliches. Wie kann also das Endliche die Wirklichkeit des Unendlichen sein? Daß das Unendliche sich im Endlichen verwirkliche, heißt das Unendliche als solches verneinen. Wie kann das Endliche also die Bejahung des Unendlichen, d. h. des Absoluten sein? Indem das Endliche — antwortet man auf Seiten des Pantheismus — immer wieder als Endliches aufgehoben wird; denn es wird immer wieder in den Tod gegeben, um einem anderen Platz zu machen. Aber — müssen wir antworten — immer doch nur einem anderen Endlichen. Man mag immerhin in der Schädelstätte der Geschichte, wie Hegel sich ausdrückte, jede einzelne geschichtliche Größe dem Untergang anheimfallen lassen, so geschieht es doch nur, um einer anderen vorübergehenden geschichtlichen Erscheinung zu weichen, die auch wieder dem Untergang geweiht ist. Man mag die Welt immerhin die „gottvolle" nennen, wie man wohl gerne thut, weil sie in ihren einzelnen Gebilden die Offenbarung des Unendlichen, also der Gottheit sei — aber das Unendliche setzt sich doch nur durch in dem großen Leichenfeld der Naturgebilde. Das Absolute ist immer nur auf dem Weg, aber es ist nirgends am Ziel seiner Selbstverwirklichung. Nicht auf dem Weg der Geburt, sondern auf dem Weg des Todes verwirklicht es sich. Gott ist hier ein Gott der Todten, nicht der Lebendigen. Der eigentliche Gott ist im Grunde der Tod, wie Ludw. Feuerbach diesen auch poetisch als eigentlichen Gott verherrlicht hat, in dessen Abgrund alle Lebensgestalten immer wieder versinken, um hier zu Lebenskeimen neuer zukünftiger Bildungen zu werden. Gott wird immer nur, aber er ist nirgends; Er ist überall und nirgends; die Welt ist gottvoll, aber nur um schließlich gottleer zu sein; die poetische Weltfreudigkeit des Pantheismus mündet zuletzt in der Poesie des Weltschmerzes, welcher Gott verloren hat und ihn nirgends finden kann. Der Pantheismus widerlegt also sich selbst, zunächst vor unserer Vernunft.

Zum anderen vor unserem Gewissen. Ist alles, was ist und geschieht, die Selbstverwirklichung des Absoluten, so ist alles nothwendig und gut. Dem aber widerspricht unser Gewissen und seine sittliche Verantwortlichkeit. So lange wir von unserem Gewissen

Digitized by Google

genöthigt sind, sittlich zu denken und zu urtheilen, werden wir zwischen gut und bös, Recht und Unrecht, Billigung und Mißbilligung, Lob und Tadel, Anerkennung und Abscheu u. s. w. unterscheiden. Wir müßten das Beste in uns und den innersten Adel unserer Seele verleugnen, wenn wir diese Gegensätze aus unserer Empfindung und unserem Urtheil streichen wollten; sie sind mit der sittlichen Natur unseres Menschenwesens gesetzt. Sie wären aber zu verneinen, wenn Alles, was ist und geschieht, nothwendige Selbstverwirklichung des Absoluten wäre. Mit anderen Worten: die Persönlichkeit des Menschen fordert die Persönlichkeit Gottes; beide stehen und fallen mit einander.

Und wie ethischen Protest, so werden wir mit unserem Herzen religiösen Protest gegen den Pantheismus erheben. Wenn das Absolute nicht persönlich, sondern nur eine unpersönliche Macht ist, so gibt es wohl ein Gefühl der Abhängigkeit von der Macht, aber kein persönliches Verhältniß der lebendigen Beziehung zu ihm; Religion ist dann bloß die Stimmung, in die uns, sei es die Harmonie oder die Disharmonie der Welt, versetzt, nicht verschieden etwa von der musikalischen Stimmung, in welcher Gedanken und Wille schweigen und wir nur etwa uns versenken in das unendliche Meer, das uns hin und wieder bewegt. Aber die Religion, d. h. das Verhältniß unseres Herzens zum Absoluten, ist nicht eine bloße Stimmung passiver Natur, sondern ein thätiges inneres Verhalten von Glaube, Liebe, Hoffnung, eine persönliche Gemeinschaft, in welcher wir dem Absoluten selbst als einem Lebendigen und Persönlichen gegenüberstehen, in lebendigem Wechselverkehr. Das allein ist unser Friede, ist unser Ziel. Die bloße Macht bringt uns nicht zum Frieden. Nur im persönlichen Verhältniß finden wir das Ziel unseres Daseins, denn dazu sind wir geschaffen. Kurz, der Pantheismus verneint unsere Persönlichkeit, indem er die Persönlichkeit Gottes verneint.

Also Gott ist absolute Persönlichkeit, weder ein Absoluter auf Kosten der Persönlichkeit, noch ein Persönlicher auf Kosten seiner Absolutheit. Das ist aber das Schwanken in allem Polytheismus der Naturvölker.

d. Denn so führt es der Apostel Paulus Röm. 1 aus in seiner Darstellung der Entstehung des Heidenthums: indem die Völker den Schöpfer und Herrn der Welt und Geber aller Güter

Digitized by Google

verkannten und vergaßen in Undankbarkeit, dagegen an den Gaben haften blieben, haben sie sich in die Welt versenkt und darin Gott zu finden vermeint und gesucht. Pantheistische Stimmung, die in der Sünde der Undankbarkeit wurzelt, liegt aller heidnischen Religion zu Grunde; und doch fordert die Religion ein persönliches Verhältniß und verlangt der Mensch einen Gott, an den er sich wenden kann in seiner Hülfsbedürftigkeit. Daher personifizirt er die Dinge und Kräfte und Erscheinungen der Welt und kleidet und übersetzt die pantheistische Stimmung in der Wirklichkeit des religiösen Lebens in Polytheismus. Und doch verneint dieser die Absolutheit, wie diese hinwiederum die Vielheit des Polytheismus. Aber durch allen diesen Polytheismus geht doch auch wieder überall ein monotheistischer Zug hindurch, in welchem sich das Bedürfniß der Absolutheit eine Befriedigung zu geben sucht. In mannigfacher Weise thut dieser monotheistische Zug sich kund, sei es, indem man ein oberstes Schicksal annahm, dem auch die Götter sich beugen müssen, sei es, daß man die Götterwelt gliederte und eine oberste Gottheit annahm, die man über die übrigen hinaushob, bis schließlich die Philosophie die Einzelgötter verblassen ließ, um im scheinbaren Monotheismus der Absolutheit zu endigen. Gegen Ende der Zeit des Heidenthums sehen wir in der griechischen Philosophie einen solchen pantheistischen Monotheismus zur Geltung kommen. Aber es war ein Monotheismus ohne Kraft und Leben, nur ein blasser Gedanke und so denn ohne Wirksamkeit im Leben des Volkes. Und doch konnte er in diesem auch wieder die persönliche Vielheit nicht entbehren; er kleidete diese daher in die Vorstellung der Dämonen, welche den philosophischen Monotheismus mit dem populären Polytheismus auch bei den Gebildeten in weiten Kreisen vermittelte.

§ 26. Der Monotheismus in der Schrift und in der Lehre der Kirche.

Erst die Schrift und die schriftgemäße Verkündigung auf Grund der geschichtlichen Offenbarung hat jenen blutleeren Monotheismus der ausgehenden Philosophie mit lebensvollem und wirkungskräftigem Inhalt erfüllt, indem sie den Schöpfer Himmels und der Erde lehrte, vor dessen Angesicht die Menschen wandeln, vor dessen heiligem

Digitized by Google

Gesetz sie Rechenschaft zu geben haben, und der in seiner Liebesoffenbarung sie gemeint und gesucht hat, um sie in das Vaterhaus zur Kindesgemeinschaft zurückzubringen.

1. Daß die Schrift in ihren Aussagen von der Menschenähnlichkeit Gottes, von seiner Erscheinung und seinem Handeln dieß alles nur in bildlicher Rede, nicht im eigentlichen Verstande meine, versteht sich von selbst, und es gehört nicht viel Einsicht und guter Wille dazu, um dieß zu erkennen und anzuerkennen. Denn wenn es auch erst ein neutestamentliches Wort ist: Gott ist Geist (Joh. 4, 24), so ist doch der Gedanke nicht erst etwa ein Fortschritt neutestamentlicher oder auch prophetischer Erkenntniß, sondern liegt aller alttestamentlichen Anschauung von Gott und seiner Gegenüberstellung gegen Mensch oder „Fleisch" zu Grunde. Denn das versteht sich von selbst, wenn es z. B. heißt: „Egypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist" (Jes. 31, 3). Denn wie es für den Menschen selbstverständlich charakteristisch ist, Fleisch zu sein, so für Gott Geist zu sein. Geist aber ist selbstmächtiges Leben, während Fleisch erst durch Geist lebendig ist. Daher ist das Leben oder der Lebendige zu sein uranfängliche Bezeichnung Gottes (z. B. 1 Mos. 16, 14; 24, 62): das in sich selbst beruhende Leben, daher Grund, Macht und Ziel alles schöpfungsmäßigen Lebens. Deßhalb „dürstet unsere Seele nach dem lebendigen Gott" (Ps. 42, 3) und „freut sich in dem lebendigen Gott" (Ps. 84, 3); denn während wir von ihm leben und alles durch und von ihm lebt, so hat er das Leben in ihm selbst (Joh. 5, 26) und damit die Fülle aller Lebenskräfte und aller Möglichkeiten, d. h. er ist der Absolute und nicht bloß das Absolute; denn er ist der Gott persönlicher Offenbarung und persönlicher Gemeinschaft und lebendigen persönlichen Verkehrs mit den Menschen. Wenigstens nach der Schrift ist das ursprünglich. Denn es ist nicht so, daß Gott zuerst naturhaft gedacht worden wäre und aus der Naturhaftigkeit Gottes auf dem Weg der Abstraktion und der Vergeistigung des Sinnlichen allmählich der Begriff Gottes als eines persönlichen Geistes — etwa durch den Fortschritt des prophetischen Zeitalters — sich entwickelt hätte. Das widerspricht nicht bloß der Schrift, sondern auch aller Geschichte und aller Logik. Niemals in der Geschichte der Völker hat sich die naturhafte Vorstellung von Gott aus sich selbst zur geistig persönlichen entwickelt. Das Höchste, wozu es auf dem Weg

Digitized by Google

der Abstraktion in der philosophischen Entwicklung kam, ist, wie wir sahen, pantheistische Allgemeinheit, die wie Monotheismus aussieht, aber aller Lebendigkeit entbehrt. Denn es kann auch nach bekanntem logischen Gesetz auf dem Weg der Entwicklung schließlich nur herauskommen, was prinzipiell schon in der Grundvoraussetzung enthalten ist. Alle Höhe prophetischer oder neutestamentlicher Gotteserkenntniß wäre nicht möglich gewesen, wenn diese nicht als wirksamer Keim schon in den ersten Anfängen beschlossen gewesen wäre. Das werden wir (wie Ed. König in Rostock mit Recht erinnerte) den modernen „Entwicklungstheoretikern" entgegenzuhalten haben. Wie sollte auch das Neue im menschlichen Geiste eine Stätte haben finden können, wenn es nicht eine Anknüpfung gehabt hätte im religiösen Glauben des Anfangs? Also daß Gott absolute Persönlichkeit sei, ist Lehre der Schrift durchweg.

2. Und so ist es auch der Kirche nie zweifelhaft gewesen. Zwar in jenen ersten Jahrhunderten, wo die wissenschaftliche Denkarbeit der Kirche vielfach noch die Eierschalen der heidnisch-philosophischen Vergangenheit an sich trug, hat der religiöse Glaube sich dem entsprechend nur eine unzureichende wissenschaftliche Gestalt gegeben in den Formen der abstrakten Denkweise der ausgehenden Antike, welche das Höchste von Gott zu sagen meinte, wenn sie Gott als das allgemeine Sein faßte, von dem keine konkreten Aussagen zu machen seien, so daß die Persönlichkeit in dem negativen Begriff des Absoluten unterzugehen drohte. Aber dem stand doch der christliche Glaube an Gott den Vater, Sohn und heiligen Geist, also die entschiedene persönliche Fassung Gottes als treibende Macht des Gedankens gegenüber, so daß die wissenschaftliche Fassung Gottes nicht eher zur Ruhe kam, als bis sie die dem religiösen Glauben entsprechende Gestalt gewonnen hatte im Begriff der absoluten Persönlichkeit, so daß wir auf die einzelnen Formen und Stufen der nicht sowohl religiösen als philosophischen Fassungen Gottes nicht einzugehen brauchen.

§ 27. Gott als heilige Liebe.

1. Gott als der Gute. Die Fassung Gottes als absoluter Persönlichkeit weist mit innerer Nothwendigkeit über sich selbst hinaus zur sittlichen Fassung Gottes. Denn mit der Persönlichkeit

Digitized by Google

betreten wir die Welt des Sittlichen. Zwei große Gebiete des Seins gibt es: die Welt der Physik und die Welt der Ethik; jene aber ist nur Mittel für diese. Gott ist das Leben nicht bloß, sofern er Grund, Macht und Ziel des natürlichen Seins ist, sondern er ist dieses nur, um Grund, Macht und Ziel des sittlichen Seins zu sein: er ist als absolute Persönlichkeit zugleich die Wirklichkeit des Sittlichen. Das heißt: er ist der Gute, wie ihn die Schrift nennt, der schlechthin Gute (Matth. 19, 17), d. h. die persönliche absolute Vollkommenheit; als solche für uns, sofern wir persönliche, d. i. sittliche Wesen sind, sowohl das höchste Gut als der Gute, der unsere Seele stillt, als auch die Norm, nach welcher sich alles Gute bemißt, und die Güte, die sich uns mittheilt und damit uns befriedigt.

Es ist eine alte Vexirfrage: wie sich Gott zum Guten verhalte. Ist Gott gut, weil er das Gute will? oder ist das Gute gut, weil es Gott will? Jenes ist etwa der Gedanke Plato's oder des (Dominikaners) Thomas von Aquin, des Fürsten unter den Scholastikern, der mit Augustin das Gute mit der Realität des Seins selbst identifizirte. Dieses ist die Meinung des scharfsinnigen (Franziskaners) Duns Scotus und auch, dürfen wir hinzufügen, später Kalvin's. Aber beides führt zu Widersprüchen. Auf jenem Wege wird das Gute zu einer Gott übergeordneten Autorität und damit im Grunde selbst zu Gott gemacht; nach dieser Meinung wird das Gute eine bloße abstrakte Satzung des im Grunde inhaltslosen Willens Gottes, dieser damit schließlich zum grundlosen Belieben gemacht, während doch das Sittliche etwas in sich Begründetes sein muß, so daß seine Wahrheit in seinem Inhalt selbst beruht. Wir werden daher keinem der beiden Sätze folgen können. Sie beruhen beide auf einer falschen Sonderung von Gott und dem Guten. Zwar bei uns Menschen findet dieß statt, daß der Mensch selbst und seine sittliche Idee unterschieden sind, so daß diese nur sein Ideal, nicht auch seine selbstverständliche Wirklichkeit bildet. Bei Gott, der absoluten Vollkommenheit, aber fallen beide — Idee und Wirklichkeit — nothwendig zusammen, so daß eine solche Unterscheidung von Gott und der Idee des Guten gar nicht stattfinden kann. Gott ist seinem Wesen nach der Gute schlechthin; er ist die Wirklichkeit seiner Wahrheit Im Begriff des Guten nun sind die beiden Seiten, wie der Heiligkeit so der Liebe, enthalten. Wenn wir Gott, wie er uns in der Heilsgeschichte, zuhöchst in Christo, offenbar geworden ist,

Digitized by Google

charakterisiren wollen, werden wir ihn als die heilige Liebe bezeichnen. Nicht bloß als die Liebe, obgleich uns das am nächsten liegen wird — denn so haben wir Gott in Christo vor Allem erfahren; sondern auch als den Heiligen, denn seine Heiligkeit ist uns nothwendige Voraussetzung seiner Liebe.

2. Der Heilige. Daß die Gottheit als sittliche Macht zu denken sei, ist ein unveräußerlicher Bestandtheil der allgemein menschlichen Gottesvorstellung trotz aller ihrer sonst anhaftenden Schranken. Denn überall hat man wenigstens irgendwie mit der Gottheit sittliche Vorstellungen verbunden, indem man jene etwa als Hüterin der sittlichen Ordnungen, als Vergelterin des sittlichen Unrechts, als Rächerin der Frevelthaten dachte. Aber auch hierin hat man es nie zum vollen und eigentlichen Begriff der Heiligkeit gebracht. Aus zwei Gründen: immer machte sich doch der ursprüngliche Naturgrund in der Gottesvorstellung geltend und zog sie immer wieder in diesen Grund herab; und zum anderen waren ja die Götter Erzeugnisse des Menschen, nach seinem Bild gemacht; der Mensch aber trug weder die Wirklichkeit noch die Vorstellung einer wahren Heiligkeit in sich Bei Homer werden die Götter zwar die „Seligen", aber nicht die „Heiligen" genannt; der Begriff der Heiligkeit ist nicht durchschlagend und maßgebend für das Wesen der Götter, und der Olymp bleibt immer eine Welt menschlicher Leidenschaften und Sünden — wie denn auch Plato deßhalb aus seinem Idealstaat die Dichter wie Homer verbannt wissen wollte. Und so sehr auch die spätere Philosophie den Gedanken der Gottheit von jenen Schranken der Natur zu reinigen und die Gottheit in die Höhe des Ueberirdischen zu erheben suchte, so hat sie es doch nur zum Begriff der Geistigkeit, aber nicht zu dem der Heiligkeit gebracht; mit jenem aber blieb sie, wenn auch im Sinn der bloßen Verneinung des Materiellen, in der Sphäre der Natur haften und erreichte nie die Höhe der eigentlich sittlichen Vollkommenheit. Daher kennt sie auch — in ihren letzten Formen des Neuplatonismus — nur den Weg der Entsinnlichung, nicht den der eigentlichen Versittlichung, um zur Gemeinschaft der überweltlichen Gottheit zu gelangen.

Dagegen ist für die Schrift die Vorstellung der Heiligkeit für das Wesen Gottes maßgebend. Beim Propheten Jesajas ist der Name des „Heiligen in Israel" so gut wie Eigenname Gottes. Und nicht etwa bloß eine Eigenthümlichkeit dieses Propheten ist das; sondern

LIBRARY OF THE

Digitized by Google

von Anfang an ist die Heiligkeit selbstverständliche Charaktereigenschaft Gottes, schon in der Gesetzgebung. Israel soll heilig sein; „denn ich bin heilig“ heißt es wiederholt (z. B. 3 Mos. 11, 44. 45; 19, 2), es soll sich also frei halten von Götzen und von allem, was verunreinigt. So feiern denn auch die Geister Gottes den dreimal Heiligen (Jes. 6, 3) und sollen die Menschen anbeten am Fußschemel des Heiligen (Ps. 99, 5). Nun ist allerdings der hier maßgebende Begriff der Heiligkeit der der Erhabenheit über alles Irdische und Gemeine, vermöge deren mit Gott auch nur das in Gemeinschaft eingehen kann, was sich auch dem Gemeinen entnimmt und so sich Gotte weiht (Zeiten, Orte, Dinge u. s. w. wie Menschen). Denn Gott muß sich selbst stets gleich bleiben. Aber eben dem liegt der sittliche Begriff der Vollkommenheit zu Grunde, in welcher Gott über Alles, was nicht Er und seiner Art ist, sich erhebt, als der Sein selbst seiende und sich selbst Gleiche. Und daß dieß nicht bloß vom alttestamentlichen Gott gilt, sondern auch vom neutestamentlichen, versteht sich von selbst. Es ist nicht an dem, daß der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament, wie man sich ausdrückt, „abgestoßen“ sei (Ritschl), sondern er bleibt auch hier zu Grunde liegend. Zwar tritt hier die Bezeichnung Gottes als der Liebe stärker hervor, weil dieß charakteristisch für die neutestamentliche Offenbarung und Erfahrung ist; aber die Heiligkeit ist auch hier die Voraussetzung und bildet, wenn wir so reden dürfen, das Rückgrat der göttlichen Liebe. Nicht bloß indem wiederholt jene Berufung auf die Heiligkeit sich wiederholt (z. B. 1 Petr. 1, 16 oder Ev. Joh. 17, 11) oder in den Gesichten der Offenbarung Johannis, die man etwa für alttestamentliche Reminiscenzen erklären könnte (Offb. Joh. 3, 7. 4, 8 u. s. w.), sondern auch in der Bezeichnung Gottes als „Licht“, welche für das Neue Testament ebenso charakteristisch und vielleicht noch charakteristischer ist als für das Alte Testament (1 Joh. 1, 5). Denn daß „Licht“ nicht naturhaft, sondern ethisch gemeint ist, auch nicht bloß die Erkenntnißsphäre bezeichnet, versteht sich wohl von selbst; wir brauchen nur an die Folgerungen zu denken, die für das sittliche Lebensverhalten der Christen daraus gezogen werden (vgl. 1 Joh. 1, 5 ff. 2, 9 ff.). Gott ist also ebenso gut heiliger, wie er Liebe ist. Er hört nicht auf der Heilige zu sein, indem er sich als Liebe beweist; es ist nicht etwa eine weiche und weichmüthige Liebe, die im Grunde vielmehr Schwäche wäre, von welcher das Neue Testament

Digitized by Google

redet; sondern eine ernste und charrakterhafte Liebe. Heiligkeit und Liebe bedingen sich vielmehr gegenseitig. Denn wenn Gott als Liebe uns will, so will er uns nicht auf Kosten seiner Heiligkeit, sondern als der Heilige, d. h. so, daß er sich nicht selbst verneint, sondern sich selbst gleich bleibt in seiner Liebe zu uns. Denn nur so können wir Gegenstände seiner Liebe sein, daß er darin zugleich sich selbst will, uns also als ihm gemäße und mit ihm in Gemeinschaft stehende will. Mit anderen Worten: er ist heilige Liebe.

3. Die Liebe. Auch von der Liebe Gottes hat das allgemein menschliche Denken zwar eine Ahnung, aber keine eigentliche Erkenntniß, weil keine entsprechende Erfahrung. Zwar verbindet der Mensch mit dem Wort und Begriff Gottes auch den der Güte; denn Gott nennt der Mensch, wie Luther in seinem Großen Katechismus sagt, Den, zu dem er sich des Guten und Besten versieht. Aber es ist eine beschränkte und parteiische Liebe, die der Mensch der Gottheit zuschreibt. Denn einzelne Lieblinge zwar haben die Götter, andere dagegen verfolgen sie. Von einer Liebe im eigentlichen Sinn und vollends von einer solchen, welche die ganze Menschheit umfaßt und ihre Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, weiß das Heidenthum nichts, schon um deßwillen, weil das Heidenthum keine Menschheit kennt und seine Religionen nationale sind. Und sodann geht dort neben der Liebe der Neid der Götter her, der eifersüchtig auf die Schranke hält, welche den Menschen von der Gottheit scheidet. Die Schrift dagegen meint im Gegensatz dazu eine unbeschränkte Liebe, in welcher Gott sich den Menschen überhaupt und ganz dargibt. Und zwar lehrt die ganze Schrift so. Denn wenn auch das Wort „Gott ist Liebe“ in dieser Form nur bei Johannes sich findet (1 Joh. 4, 8. 16), so ist der Gedanke doch der gesammten Schrift eigen, auch dem Alten Testament auf allen seinen Stufen. Denn auch das Alte Testament ist die Urkunde der Offenbarung Gottes, Gott aber ist eben Liebe, d. h. der Gott der Selbstmittheilung als Gott der Offenbarung. Nur ist diese Offenbarung im Neuen Testament zur Völligkeit und Höhe ihrer Verwirklichung — in Christo — gekommen, damit denn auch Gott im vollen Sinn als Liebe offenbar geworden. Denn nicht als Wesensdefinition im eigentlichen Sinn ist jenes Wort beim Apostel gemeint. Denn es heißt nicht: „Gott ist die Liebe“ (wie Luther um der Art der deutschen Sprache willen übersetzt), sondern: „Gott ist Liebe“, so daß damit Gott nicht definirt,

Digitized by Google

sondern charakterisirt und seine wesentliche Eigenthümlichkeit angegeben wird, um zu sagen: Liebe von Art in allem seinem Verhalten, vor Allem in seinem heilsgeschichtlichen Verhalten. Denn wenn Gott auch als Güte — gegen alle seine Geschöpfe — und als Wohlwollen — gegen die Menschen — in der Schrift bezeichnet wird (z. B. Ps. 33, 5: die Erde ist voll der Güte des Herrn; 36, 6; 57, 11: seine Güte reicht, so weit der Himmel ist; 119, 64 u. s. w.; Ap.-Gesch. 14, 17), so ist er als Liebe doch vor Allem in seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung kund geworden, und zwar in der gesammten, denn alle Heilsgeschichte ist Offenbarung seiner Liebe: wie in jener höchsten alttestamentlichen Kundgebung, die Mose zu Theil wurde 2 Mos. 34, 6 („Barmherzig und gnädig u. s. w.") — so in der höchsten neutestamentlichen in der Sendung Christi Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er u. s. w." Denn fragen wir, was Liebe sei, so werden wir sagen müssen: Liebe ist nicht ein Gefühl oder Stimmung, sondern ein Wollen, und zwar ein Wollen, das auf den Anderen gerichtet ist und ihn meint. Liebe ist nicht nur eine einzelne Eigenschaft Gottes wie andere Eigenschaften, sondern sie bezeichnet das ganze Gesinntsein und Verhalten Gottes, in welches Gott sich ganz und gar hineinlegt für den Anderen, den sie meint und dem sie liebend gesinnt ist. Ich sage: für den Anderen. Denn die Theologie hat zwar von jeher von einer Liebe Gottes zu sich selbst geredet und seit Augustin's Tagen bis auf die Gegenwart herab die Liebe Gottes benutzt um daraus den trinitarischen Unterschied in Gott abzuleiten und deutlich zu machen. Aber die Schrift setzt, wenn sie von der Liebe Gottes redet, ähnlich wie wenn von der Liebesgesinnung der Menschen die Rede ist, immer einen Unterschied zwischen dem Liebenden und dem Geliebten voraus und leitet nicht erst aus der Liebe jenen Unterschied ab. Denn unter Liebe versteht man immer ein Gesinnungsverhalten des Einen gegen den Anderen, in welchem der Eine ganz sich dem Anderen gibt und widmet und wiederum den Anderen in seine Gemeinschaft aufnimmt; denn „Liebe ist einigend" (caritas est unitiva) lautet eine alte Definition der kirchlichen Theologie, sie ist der direkte Gegensatz der selbstsüchtigen Abgeschlossenheit in sich selbst, vielmehr macht sie (nach der Definition des Leipziger Crusius im vorigen Jahrhundert) die Sache und die Zwecke u. s. w. des Anderen sich zu eigen und zu den eigenen, um sich dem Anderen zu eigen zu machen und sich ihm an-

Digitized by Google

zueignen und mitzutheilen. So hat auch sonst die Kirche und vor Allem Luther die Liebe Gottes verstanden: „das heißt Gott recht erkennen, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit, sondern bei der Güte und Liebe ergreift"; „wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er solch ein Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet. Und wiederum wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müßte man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja nicht engelisch und himmlisch, sondern Gott selbst wäre". Auch in Zorn und Strafe, wenn er donnern und blitzen muß, bleibt er doch Liebe und thut's aus gutem Herzen u. s. w.; wie denn Luther die Liebe am liebsten das Herz Gottes nennt. Sein Herz aber hat Gott uns in Christo aufgeschlossen und gegeben; so ist er Liebe in Christo, nicht außer ihm; vielmehr außer Christo, erinnert Luther oft, ist Gott eitel Zorn und seine Majestät ein unnahbares Feuer. Wir aber haben in Jesu Christo die ewige Liebe dieser Majestät erfahren und die heilige Liebe.

Absolute Persönlichkeit in seinem Wesen, heilige Liebe in seiner wesentlichen Gesinnung: so haben wir Gott erkannt und bezeichnen wir ihn.

Dieß Wesen Gottes liegt nun auch seinen Eigenschaften zu Grunde.

§ 28. Die Eigenschaften Gottes.

1. Von jeher hat man von Eigenschaften Gottes geredet — was meint man damit? Nicht das Wesen Gottes selbst beschreiben sie, sondern sein Verhältniß und Verhalten zur Welt. Die Schrift gibt keine Lehre von den göttlichen Eigenschaften, sie redet nur dann und wann von einzelnen Eigenschaften, wo eben gerade diese oder jene Seite der Stellung Gottes zur Welt hervorgehoben werden soll. In der lehrhaften Unterweisung hat man diese einzelnen Aussagen von Gott dann zu ordnen gesucht. In welchem Sinn? Um damit das Wesen Gottes selbst im Einzelnen zu beschreiben? So hat man es in der Regel angesehen. Aber auf diesem Wege entstehen eigenthümliche Schwierigkeiten. Denn können wir vom Wesen Gottes solche einzelne Eigenschaften aussagen, ohne es selbst damit zu verneinen und aufzuheben? Denn Gott ist seinem Wesen nach

Digitized by Google

Einer und ein Einiger, ein sich selbst Gleicher, Unendlicher und Absoluter, die Eigenschaften aber sind unterschieden, jede daher die Begrenzung der anderen, also wird dadurch, so erscheint es, die Absolutheit Gottes aufgehoben. Oder man faßt die Eigenschaften nicht als Beschreibung des Wesens Gottes selbst, sondern man weist sie nur unserer Vorstellung von Gott zu, so daß sie eine Beschreibung nur dieser Vorstellung wären. In diesem Sinn hat es im Grunde auch Schleiermacher gemeint, wenn er von Eigenschaften Gottes redete und damit die Konsequenz jener Theorie unserer alten Dogmatiker zog. Nur ist es bei ihm entsprechend seiner pantheistisch gearteten zu Grunde liegenden Denkweise die absolute Kausalität, d. i. die alles verursachende Macht, in die sich die Eigenschaften als Abspiegelungen derselben in unserer Gottesvorstellung auflösen. Aber — werden wir entgegenhalten müssen — es sind nicht verschiedene Vorstellungen unseres Geistes, die wir uns von Gott machen, sondern Unterschiede, die auf Seiten Gottes selbst stattfinden, wenn wir z. B. von der Allmacht oder von der Gerechtigkeit oder vom Zorn oder von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes reden. Aber — und damit wird sich die Schwierigkeit lösen — es ist nicht das Wesen Gottes selbst, das wir in diesen Aussagen beschreiben, sondern immer das Verhältniß, in dem Gott zur Welt steht, und sein Verhalten zu ihr. Denn wir denken doch immer zugleich an die Welt und setzen diese in Gedanken voraus, wenn wir von der Ewigkeit oder Allmacht oder Allgegenwart und Allwissenheit, oder auch von der Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit u. dgl. reden. Denn beides zumal gilt von Gott: nicht bloß daß er der in sich selbst Beruhende und Geschlossene, das Leben selbst und als solches der Selige ist, der keines Dings bedarf, sondern auch daß er diese Fülle seines Wesens gegen die von ihm gewollte Welt erschließt und entfaltet in der Offenbarung seiner Herrlichkeit, welche die Schrift im Bildausdruck seine „Gestalt" nennt, die Gott in seiner Herrschaftsbethätigung zur Erscheinung bringen und kund thun oder auch in sich zurückziehen und in sich selbst beschließen kann. Diese Entfaltung seiner Herrlichkeit bezeichnen wir dann mit den „Eigenschaften" Gottes. Es ist demnach nicht das Wesen Gottes selbst, das wir darin beschreiben, sondern sein Verhältniß und Verhalten gegen die von ihm unterschiedene Welt.

2. So verschieden nun dieses Verhältniß zur Welt und so verschieden diese Welt ist, so verschieden sind auch die Eigenschaften und

Digitized by Google

ihre Gliederung und Ordnung. Beides aber, das Verhältniß Gottes zur Welt sowie diese selbst, sind doppelt. Denn auf der einen Seite ist Gott als der Schöpfer aller Dinge über sie erhaben, außer Zeit und Raum, allem, was Welt und irdisch heißt, entrückt, auf der anderen Seite doch auch wieder allem, was ist, gegenwärtig, nicht fern von einem Jeglichen unter uns, in dem wir vielmehr leben, weben und sind; die Welt aber, von der wir reden und zu welcher Gott in diesem doppelten Verhältniß steht, als der Ueberweltliche und als der Weltgegenwärtige, ist die Welt des Naturlebens und des Sittlichen. Darnach wird sich uns die Ordnung der göttlichen Eigenschaften ergeben.

Sofern Gott über die Naturwelt, die in Zeit und Raum steht, erhaben ist, nennen wir ihn für's erste den Ewigen, der über aller Zeit steht, von ihr nicht begrenzt und umschlossen, sondern der vielmehr alles, was zeitlich ist, trägt und beherrscht: „Ehe denn die Berge worden und die Erde und die Welt geschaffen worden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Ps. 90, 2); darum der Halt für uns zeitlich lebende Menschen und der feste Ankergrund für unser Schiff des Lebens in den Wogen der Zeit, an den wir deßhalb unsere Gebete richten in aller Bedrängniß der Zeit, um den Frieden der Ewigkeit zu finden. Denn die Zeit ist das Unruhige im Wechsel der Zeiten und ihres Lebens in Furcht und Hoffnung, die Ewigkeit aber ist die stete Gegenwart und ihre Stille, in welcher alle Stürme schweigen. Denn Ewigkeit ist nicht etwa bloß, wie man sie gewöhnlich definirt, Zeit ohne Anfang und Ende; da wäre sie auch eine Art von Zeit, nur eben wie eine fortlaufende Linie; sondern sie steht über aller Zeit und ist damit allem Wechsel und seiner Unruhe entnommen. Darum kann sie auch in der Zeit und ihrer Geschichte gegenwärtig sein und in jeden Moment der Zeit eingehen und ihn mit Ewigkeit erfüllen und so ihm ewigen Gehalt verleihen. Darum weil Gott der Ewige ist, ist er auch der Unveränderliche gegenüber allen Veränderungen des zeitlichen Daseins und seinem steten Wechsel. Nicht als wäre Gott nicht ein Gott der Geschichte; vielmehr als der Ewige tritt er zugleich in die Geschichte und ihren wechselvollen Lauf ein und läßt sich von ihm in seinen Entschließungen und Handlungen bestimmen. Denn er ist nicht ein starres Verhängniß, sondern ein lebendiger Gott, der Gebete erhört und nach dem Thun der Menschen sein eigenes Thun

Digitized by Google

bestimmt; aber in aller dieser Lebendigkeit, mit der er auf die Wege der Menschengeschichte eingeht, bleibt er doch der sich stets Gleiche und der sich nicht verleugnet, und bleibt sein Verhalten im Grund das stets gleiche und er selbst, der Er ist.

Wenn wir ihn den Ewigen und Unveränderlichen nennen gegenüber allem Wechsel der Zeiten in der Welt, so den Unendlichen oder Ueberräumlichen gegenüber allen räumlichen Schranken der Welt. Denn „aller Himmel Himmel" fassen ihn nicht; er ist jenseits aller Schranken der Welt. So rühmt ihn das salomonische Gebet der Tempelweihe 1 Kön. 8, 27, und feiert ihn Ps. 68, 34 und Jer. 66, 1. Denn wenn es auf der anderen Seite heißt: Gott sei im Himmel, so ist der Himmel nicht als ein Theil der Welt, sondern im Gegensatz zu aller Welt gemeint: wie er als der Ewige der Ueberzeitliche ist, so ist er als der im Himmel der Ueberräumliche, der nicht an der Welt seine Stätte, sondern die Welt vielmehr, die er trägt, an Ihm ihren Ort hat. Eben darum ist er allem gegenwärtig. Weil Gott der Schöpfer und Herr der Welt allem, was Welt, also auch Zeit und Raum heißt, innerlich entnommen ist, ist er der Allgegenwärtige, nicht im Sinn der örtlichen Ausdehnung, etwa wie die Luft od. ähnl., wodurch er vielmehr räumlich beschlossen gedacht wäre, sondern allem, was ist, gegenwärtig, je nachdem die Kreatur empfänglich ist, anders also dem Menschen, anders der unvernünftigen Kreatur, anders wieder dem Frommen, anders dem Unfrommen, der sich gegen Gott verschließt. Darum auch unentrinnbar (vgl. Ps. 139), aber auch allenthalben findbar (Ap.-Gesch. 17, 27). Und weil er selbst persönlich allem gegenwärtig ist, darum auch machtvoll und wirksam gegenwärtig, d. h. daher allmächtig, d. i. also die wirksame Kausalität alles Seins: er kann was er will, aber darum eben was er will. Darum ist die Frage, ob Gott auch das Unmögliche könne, gar nicht aufzuwerfen; denn das Unmögliche, d. h. das sich selbst Widersprechende, was also die Möglichkeit des Seins überhaupt verneint, kann Gott eben deßhalb nicht wollen. Ist es aber sein Wollen, das seinem Können zu Grunde liegt, so wird nicht etwa die Wirklichkeit des Seins seinem Können Schranken setzen, wie der Pantheismus lehrt, welcher Gott und die Welt im Grunde identisch setzt, sondern nur sein Wille setzt der Macht Gottes Schranken; sein Wille aber hat sein inneres Gesetz in seinem ewigen Heilsgedanken, da er sich wesentlich und ewig als Gott der Menschen will.

Digitized by Google

Wie Er nun Allem, was ist, gegenwärtig ist, so ist auch Alles, was ist, ihm gegenwärtig, d. h. er ist der Allwissende. Darnach bestimmt sich der Gedanke der göttlichen Allwissenheit. Ist das, was ist, für Gottes Wissen maßgebend, so ist auch das Sein, d. h. dieß, daß es ist, für Gottes Wissen maßgebend. Also ist das Wissen Gottes als ein intuitives, d. h. anschauendes zu bezeichnen, und es steht vor seinen Augen. Darnach ist das Wissen Gottes nicht etwa bedingend und begründend für das Sein und Geschehen, sondern vielmehr das, was ist und geschieht, ist bedingend für sein Wissen. Es ist also nicht etwa (mit Kalvin oder Schleiermacher) aus dem angeblich ursächlichen Wissen Gottes die kreatürliche Freiheit zu leugnen. Sondern Gott schaut, also weiß die Dinge, wie sie eben sind: das Nothwendige als Nothwendiges, das Freie als Freies — das ist schon des alten Kirchenlehrers Origenes maßgebender Kanon. Dies gilt denn auch für die Frage des göttlichen Vorauswissens. Aber — kann man einwenden — wenn Gott unsere Handlungen u. s. w. vorausweiß, ehe sie geschehen — und Gottes Wissen kann doch nicht trügen —, müssen sie dann nicht geschehen, also nothwendiger Weise geschehen, so daß unsere Freiheit aufgehoben wird? Aber das ist eine Schwierigkeit, die uns nur als solche erscheint. Denn ist Gottes Wissen ein intuitives, d. h. anschauendes, so gilt das auch vom Zukünftigen, welches nur für uns, die wir in der Zeit leben, noch nicht, für Gott den Ewigen aber ein stets seiendes ist. Es steht gegenwärtig vor ihm, nur eben in der inneren Folge von Ursache und Wirkung. Es geschieht nicht, weil Gott es weiß, sondern er weiß es, weil es geschieht und so vor seiner Anschauung gegenwärtig steht. Wir brauchen daher nicht anzunehmen, wie man wohl auch thut, daß Gott etwa auf sein Wissen verzichtet, um für unser freies Handeln Raum zu schaffen; denn dieses trägt seine Möglichkeiten und Bedingungen in sich selber.

Wohl aber ordnet Gott den Zusammenhang der Dinge und Geschehnisse nach seinen letzten Gedanken zu dem wundersamen Gefüge seiner Weisheit. Denn er waltet teleologisch, d. h. zweckesetzend im Gewebe der Geschichte. Von einer Weisheit Gottes reden wir nicht bloß in dem Sinn, in welchem man sie gewöhnlich erklärt: sofern Gott zu den besten Zwecken die besten Mittel wählt. Denn Gott hat nicht bloß einzelne und somit auch beste Zwecke, sondern alles, was in der Ordnung des Einzelnen als Zweck erscheint, dient

Digitized by Google

im Zusammenhang des Ganzen dem schließlichen Zweck Gottes; und dieß ist der Heilszweck. Wohl feiert die Schrift die Weisheit Gottes auch in der Natur, sofern Gott alles weislich geordnet hat (z. B. Ps. 104, 24); aber die Natur ist Gotte nicht letzter Zweck, sondern nur Mittel für die sittliche Welt, und die Weisheit Gottes in der Natur erscheint in dieser Zweckbeziehung; die sittliche Welt aber hat ihren Schauplatz in der Geschichte der Völker, in welcher der Apostel uns die Wege der Weisheit Gottes erkennen lehrt (Ap.-Gesch. 17, 26 ff.) und lobpreisen heißt (Röm. 11, 33 ff.), die Wege aller Geschichte aber münden in der Heilsoffenbarung in Christo und gehen von ihr aus (Gal. 4, 4; Eph. 1, 9 ff.; Kol. 2, 3 u. ö.); und wie alles Geschehniß letzten großen Zielgedanken Gottes über die Menschheit dienen muß, so muß sich auch alles in diesem Sinne dem Einzelnen zu Diensten stellen (Röm. 8, 28). Denn das ist das Große in der Anschauung der Schrift, wodurch sie über alle anderen Gedanken und Vorstellungen der Völker, auch der höchststehenden, erhaben ist, daß ihr Alles, Größtes wie Kleinstes, einen großen Zusammenhang bildet, in welchem sich der große Vorsehungsgedanke Gottes verwirklicht.

3. Mit diesem Gedanken aber greift die Vorstellung der göttlichen Eigenschaften von der natürlichen Welt der Zeit und des Raumes hinüber in die *sittliche Welt* des Menschen und das Verhältniß und Verhalten Gottes dazu. Hier ist es die *heilige Liebe*, die sich bethätigt in ihrer Erhabenheit und ihrer Herablassung, weil in ihrer Heiligkeit und ihrer Liebe.

Denn wenn wir von der *Gerechtigkeit* Gottes reden, so hat die alte Dogmatik diese stets und mit Recht als „die nach außen gekehrte Heiligkeit" bezeichnet. Denn wenn Heiligkeit die Selbstgleichheit Gottes ist, in welcher er über alles nicht Göttliche erhaben ist, so bezeichnet die Gerechtigkeit das eigenschaftliche Verhalten Gottes, in welchem er sich selbst getreu bleibt. Wie wir ja auch den Menschen als gerecht bezeichnen, wenn er dem Verhältniß, in dem er steht — es sei zu seinem Haus, Volk und Staat, Gemeinde, Beruf oder sonstiger Aufgabe — in seinem Verhalten entspricht und getreu ist, somit gerecht wird. So gilt dieß auch von Gott in dem mannigfachen Verhältniß, in dem er zur sittlichen Persönlichkeit des Menschen und seiner sittlichen Welt steht. Also werden wir sie weder (mit Schleiermacher) auf die Strafgerechtigkeit, d. h. auf den Zu-

Digitized by Google

sammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde beschränken, noch auch (mit Ritschl) mit Ausschluß der Strafgerechtigkeit mit der Gnade identifiziren, sofern sie „die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung zum Heil" bezeichne; denn die Schrift kennt allerdings auch eine Gerechtigkeit strafender Vergeltung (z. B. Röm. 2, 5 ff.; 2 Thess. 1, 6 – 9). Wohl aber entspricht es dem Verhältniß göttlicher Heiligkeit zur sittlichen Persönlichkeit des Menschen, daß Gott die sittlichen Normen des persönlichen und geschichtlichen Lebens festsetzt, also zwar nicht die „moralische Weltordnung" selbst (so Fichte der Aeltere), aber ein Gott der moralischen Weltordnung ist, sowie daß er der Gott der Vergeltung des guten wie bösen Verhaltens ist, ohne damit ein Verdienst des Menschen anzuerkennen, sowie auch endlich, daß Gott sich von denen finden läßt, die ihn suchen, und so denn auch denen die Sünden vergibt, welche sie in der Reue verneinen (1 Joh. 1, 9). — Wie nun Gott sich in seinem Verhalten getreu bleibt, so auch in seinem Worte als der Wahrhaftige; denn er ist nicht ein Mensch, daß er lüge u. s. w. (4 Mos. 23, 19), denn es ist unmöglich, daß er lüge (Hebr. 6, 18), so daß man sich also auf ihn und sein Wort der Verheißung verlassen kann. Denn er bleibt sich getreu: „von großer Gnade und Treue" (2 Mos. 34, 6; Ps. 86, 15).

Als der Heilige ist Gott mit sich selbst identisch; als die Liebe aber ist er der Gott der Gemeinschaft mit uns, in den verschiedenen Erweisungsformen (der Liebe): als die Güte gegen seine Geschöpfe, die Menschen insonderheit, denen nur gute Gabe von ihm zu Theil wird (Jak 1, 17), und dessen Güte alle Morgen neu ist u. s. w., wie wir seiner immer wieder bedürfen; als die Gnade aber gegen die Sünder, denen er in Huld sich zuneigt (wofür 2 Mos. 34 die Hauptstelle für das Alte Testament, aber Joh. 1, 14 ff. für das Neue Testament und seine Offenbarung ist), und zwar in freier, nur in Gott selbst begründeter Huld. Sofern aber die Sünde die Noth und das Elend des Lebens ist, ist Gott der Barmherzige (Ps. 103, 8 barmherzig und gnädig u. s. w.) gegen den Elenden in der Noth; geduldig das Widerstreben tragend (2 Mos. 34, 6; Ps. 145, 8) und langmüthig mit der Strafe verziehend (Röm. 2, 4).

Alle diese Eigenschaften sind Bethätigungen der heiligen Liebe. Diese aber wird vor allem erfahren in der Heilsoffenbarung In dieser aber offenbart sich Gott und wird er erfahren als der Dreieinige. Das ist die spezifisch christliche Gotteserfahrung und Gotteserkenntniß.

Digitized by Google

§ 29. Der Dreieinige.

1. Gott als den Dreieinigen zu erkennen und zu bezeichnen, ist die spezifisch christliche Gotteserkenntniß. Denn erst von Christo aus, also heilsgeschichtlich ist Gott uns als Dreieiniger offenbar und kund geworden. Nicht also etwa aus einer Idee Gottes ist jene Erkenntniß abzuleiten auf dem Wege logischer Deduktion. Da wäre sie eine Vernunfterkenntniß. Auch nicht aus der Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes, indem wir etwa nachweisen, daß nur im Dreieinigen sich die absolute Persönlichkeit vollziehe (so Frank). Das wäre eine auf spekulativem Wege gewonnene Erkenntniß; sondern es ist eine geschichtlich, nämlich heilsgeschichtlich gewonnene. Nicht Gott als der Absolute, sondern als der Gott des Heils ist uns in seiner Dreieinigkeit offenbar, als Vater, Sohn und Geist. Gott aber mit diesen Namen zu bezeichnen, heißt ihn in seiner Offenbarung bezeichnen. Hinterdrein erst, nachdem uns Gott solcherweise kund und gewiß geworden ist, mögen wir versuchen, seiner Dreieinigkeit auch auf dem Wege des Denkens gewiß zu werden und in dem trinitarischen Innenleben die Gewähr für das persönliche Selbstleben Gottes zu finden und die Abwehr gegen alle pantheistische Vermengung Gottes mit dem Weltleben zu sichern. Aber abgesehen von jener Grundlage der geschichtlichen Offenbarung wird es immer eine ungewisse Spekulation der eigenen Gedanken bleiben. Darum findet sich auch nirgends, weder in den außerchristlichen Religionen, noch in den außerchristlichen Philosophien eine Erkenntniß, kaum eine Ahnung der Trinität.

Man hat zwar auch sonst, außer der Offenbarung, eine Trinität Gottes zu finden geglaubt. Aber was z. B. die indische Trimurti (Brahma, Wischnu, Siva) bietet, ist nur eine scheinbare Aehnlichkeit, nicht einmal eine Analogie zur christlichen Erkenntniß. Denn alle heidnischen Religionen sind Naturreligionen. So ist's also nur das Naturleben und sein Prozeß des Entstehens und Vergehens, der sich in jene Formen kleidet. Gott selbst wird darin nicht offenbar. Denn im Heidenthum hat sich das Denken, auch das religiöse wie das philosophische, von Gott gelöst und in die Natur versenkt und die Gottheit naturhaft gedacht, d. h. entstellt. Es sind daher ganz andere Gedanken, die hier obwalten, als die Erkenntnisse sind, die wir in

Digitized by Google

Vater, Sohn und Geist zusammenfassen. Auch die Parallelisirung etwa mit der Dreiheit von Zeus, Athene und Apollo (Nägelsbach, Homerische Theologie) führt nicht zum Ziel. Denn abgesehen von der polytheistischen Trübung sind es doch auch hier nur einzelne Gebiete des natürlichen Lebens, welche an die drei Namen nur eben vertheilt werden. Und selbst auf dem Boden Israels, so sehr es Indien und Hellas überlegen ist, finden wir die trinitarische Erkenntniß nicht, weil nicht die trinitarische Offenbarung und Erfahrung.

2. Zwar hat unsere alte Dogmatik in der Schrift Alten Testaments die Lehre von der Trinität mit aller Deutlichkeit nachweisen zu können geglaubt. Denn da nach altdogmatischer Ansicht diese Lehre zu denjenigen Glaubensartikeln gerechnet wurde, deren Kenntniß zur Seligkeit nothwendig sei, die Frommen des Alten Testaments aber ohne Frage selig geworden sind, so haben sie die Kenntniß jener Lehre gehabt; also wird sie auch in der alttestamentlichen Schrift zum Ausdruck gekommen, also auch zu finden sein. Und so hat man sie denn hier so unwidersprechlich zu finden geglaubt, daß man sie mit Hülfe der alttestamentlichen Schrift ohne die Beiziehung der neutestamentlichen, auch nichtchristlichen Juden, welche jene Lehre leugneten, nachweisen zu können glaubte. Und diese Meinung macht sich sowohl in der judenmissionirenden Praxis wie in der populären christlichen Unterweisung noch vielfach geltend. Aber sie wird als unhaltbar bezeichnet werden müssen. Denn alle die einzelnen Stellen, auf die man sich beruft und die im Folgenden kurz erwähnt werden mögen, reichen nicht aus zum Beweise. So etwa wenn Gott von sich pluralisch redet („lasset uns Menschen machen" u. ähnl.), 1 Mos. 11, 7; Jes. 6, 8 (wo Gott von seinen Geistern umgeben gedacht wird), oder Jehova („der HErr") von Jehova unterschieden wird (1 Mos. 19, 24, was eine alttestamentlich unmögliche Zweiheit von Jehova ergeben würde, während es nur emphatische Wiederholung ist); oder in der dreifachen Wiederholung der Vision Jes. 6, 3: „heilig, heilig, heilig" u. s. w., worein wir wohl in der liturgischen Anbetung unsere trinitarische Gotteserkenntniß hineinlegen können, während es alttestamentlich nur die gewöhnliche Steigerung der gehobenen Rede ist (wie z. B. Jer. 7, 4 dreimal: Tempel Jehova's, oder 22, 29: o Land, Land, Land höre u. s. w.); oder wenn scheinbar Gotte ein Sohn und diesem ewige

Digitized by Google

Zeugung zugeschrieben wird (Ps. 2, 7), während hier vom theokratischen König oder erfüllungsweise vom Messias die Rede und das „Heute" nicht das ewige, sondern das geschichtliche ist. Oder — sagt man etwa — es werde von Gott selbst „das Wort" und „der Geist" unterschieden (1 Mos. 1, 2. 3; Ps. 33, 6), während hier einfach das Schöpferwort Gottes („es werde") und — bildlich — der Hauch seines Mundes, d. i. seine wirksame Macht, durch welche die Dinge geworden sind, gemeint ist. Oder wenn es in den Sprüchen Agur's (Spr. 30, 4) heißt: „Wer stieg gen Himmel und fuhr hernieder u. s. w. Wie heißt er? und wie heißt sein Sohn? weißt du das?" so ist da nicht von einem Sohn Gottes die Rede, den man nicht kenne, sondern von Menschen ist die Rede: man kann keinen Menschen und sein Geschlecht nennen, von dem das gelten würde; sondern es ist ein Privilegium nur Gottes. Höchstens den bekannten Segen Aaron's (4 Mos. 6, 24—26) könnte man in seinen drei Sätzen („der HErr segne dich und behüte dich" u. s. w.) trinitarisch verstehen, und wir mögen ihn — im Anschluß an Luther's schöne trinitarische Deutung — so verstehn und verwenden; aber nur eben, indem wir unsere neutestamentliche Gotteserkenntniß in diese Schilderung des mannigfaltigen Verhältnisses hineinlegen, in welchem Gott segnend zu seinem Volke steht. — Auch wäre mit solchen vereinzelten Aeußerungen und Andeutungen nichts geholfen und gewonnen, wenn nicht eine trinitarische Gesammtanschauung ihnen zu Grunde läge.

Eine solche Gesammtanschauung nun hat man von Alters her in dem gefunden, was das Alte Testament, besonders in seinen früheren Schriften, weniger in den späteren prophetischen, vom „Engel Jehova" sagt: besonders in 1 Mos. 16, 7; 21, 17 (Geschichte Hagar's); 22, 11. 12 (Opferung Isaak's durch Abraham); 31, 11. 13 (Jakob's Traum von den Lämmern); oder Richt 13, 3 (Geburt Simson's); oder 2 Kön. 19, 35 (Niederlage Sanherib's) u. s. w. Sollte hier — denn das ist die traditionelle Ansicht — der ewige Sohn Gottes selbst, etwa als Engel, erscheinen, während diesen Vorgängen ganz andere Thatsachen des Neuen Testaments gegenüberstehen, bei denen nicht vom ewigen Sohn Gottes, sondern unfraglich von einem kreatürlichen Engel Gottes die Rede ist? „Warum soll der Engel des Herrn — hat z. B. Delitzsch mit Recht entgegengehalten —, welcher die Geburt Johannis des Täufers verkündigt, anderen Wesens sein, als der die Geburt Simson's? warum der

Digitized by Google

Engel des Herrn, der Herodes Agrippa schlägt, daß er stirbt, anderen Wesens, als der das Heer Sanherib's in Einer Nacht aufreibt? warum der Engel des Herrn, der Paulus in den Fesseln ermuthigt, anderen Wesens, als der die vertriebene Hagar tröstet?" Wir werden deßhalb diese wiederholte Bezeichnung hier nicht anders zu verstehen haben, als wenn es z. B. Ps. 34, 8 heißt: Der Engel des Herrn lagert sich um die her, so ihn fürchten u. s. w., wo augenscheinlich vom Engelschutz oder Ps. 35, 5, wo von der göttlichen Strafe die Rede ist, die sich durch Engelsdienst vollzieht. Nur ist Gott in seinen Engeln in verschiedenem Grade gegenwärtig: so wenn er dadurch persönlich Moses zu seinem Dienst beruft und durch seinen Engel zu ihm redet (2 Mos. 3, 2 ff.) und Israel mit seinem Angesicht ausführt und leitet (5 Mos. 4, 37). Aber immer doch ist alle alttestamentliche Gottesoffenbarung eine durch Engeldienst vermittelte. Dieß ist wenigstens die neutestamentliche Anschauung wie von der sinaitischen (Gal. 3, 19) und von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung überhaupt (Hebr. 2, 2). Dagegen ist es der Vorzug des Neuen Testaments, daß in Jesu Christo Gott selbst uns unmittelbar gegenwärtig sich geoffenbart und einen Bund mit seinem Volke geschlossen hat.

Und so werden wir auch, was die alttestamentliche Schrift von der Weisheit sagt, nicht von einer innergöttlichen persönlichen Selbstunterscheidung Gottes (d. h. im trinitarischen Sinn) zu verstehen haben. Denn was bei Hiob 28, 12—28 und Spr. 3, 13—20; 8, 12—36 von der Weisheit Gottes gesagt ist, ist nicht im Sinn einer Offenbarung oder eines spekulativen Aufschlusses über das innere Geheimniß Gottes gemeint, sondern von dem weisheitsvollen, d. h. zweckvollen Handeln Gottes in seinem Weltverhalten; denn Gott ist weise und alles sein Thun ist ein Thun der Weisheit. Davon soll auch die praktische Weisheit in der Lebensführung des Menschen lernen. Deren Weg ist daher die Gottesfurcht. Dieser Weisheit wird dann die Thorheit des Lebens (Spr. 9) gegenübergestellt als das zweckwidrige Thun. Und wenn hier auch die Weisheit redend eingeführt wird, und daß sie uranfänglich Gott zu Handen gewesen sei, so ist das nur eine poetische Redeform, die sich dann allerdings in den Schilderungen der apokryphischen Bücher (Sir. 24; Weish. 7—9) zum Ueberschwänglichen steigert und zugleich aus der alexandrinischen Religionsphilosophie fremdartige Einflüsse späterer griechischer Denk-

Digitized by Google

weise in sich aufnimmt, indem sie „die Weisheit“ wie eine Art Zwischenwesen denkt, das zwischen dem rein geistigen Gott und der sinnlichen Welt vermittelnd mitten inne steht. Aber diese Gedanken verlassen bereits die Bahn der alttestamentlichen Denkweise und sind nicht etwa Anbahnungen der neutestamentlichen Erkenntniß und Verkündigung. Denn dort wird ein Zwischenwesen zur Vermittlung zwischen Gott und der Welt gelehrt, weil Gott als in sich verschlossener und abgeschlossener gedacht wird, der deßhalb eine solche Vermittlung nöthig hat; hier dagegen ist Gott der gegen die Welt erschlossene, daher zuvor der in sich selbst — trinitarisch — erschlossene Und nur weil und soweit diese neutestamentliche Selbsterschließung und Offenbarung Gottes im Alten Testament sich vorbereitet und geweissagt ist, ist auch das dort offenbar gewordene trinitarische Geheimniß hier vorbereitet.

3. Denn allerdings mußte die neutestamentliche Offenbarung im Alten Testament vorbereitet sein, wie dieses überhaupt die Vorbereitung des Neuen Testaments ist. Denn auch die gläubige Aufnahme von Seiten der Jünger, die doch vom Alten Testament herkamen, erforderte eine Vorbereitung; sonst würde ihnen die neutestamentliche Offenbarung ganz fremdartig gewesen sein. Die Vermittlung der neutestamentlichen Erkenntnißstufe aber bestand für die Jünger in der alttestamentlichen Messiasidee und ihrer geschichtlichen Verwirklichung in Jesu Christo. Denn die messianische Hoffnung und nicht etwa bloß ein abstrakter Monotheismus ist die Seele der alttestamentlichen Vorbereitungsgeschichte. Sie schließt aber zwei Seiten in sich: denn die Thatsache der Offenbarung Jehova's an Israel auf der einen Seite ist ein Unterpfand und eine dann auch ins Wort gefaßte Weissagung einer zukünftigen Offenbarung Jehova's und seines Kommens zu Israel, um „König zu sein auf dem Berg Zion“ (Mich. 4, 7) und sein Licht aufgehen zu lassen über Israel (Jes. 60, 1) und zu seinem Tempel zu kommen (Mal. 3, 1); auf der anderen Seite in den mannigfachen Vorbildern und Vorausdarstellungen wie in den entsprechenden Weissagungen des zukünftigen Königs oder Knechtes oder Boten Jehova's, der sowohl in den sogen. messianischen Psalmen, besonders Ps. 110, wie in den prophetischen Verkündigungen, z. B. Jes. 9, 6 f.; 11, 1 ff., je länger je mehr über die Grenzen des bloß Menschlichen hinaus und Jehova selbst nahe gerückt wird (Mich. 5, 1: unvordenklicher Ausgang, und Sach. 12, 8. 10:

Digitized by Google

der Stellvertreter Jehova's). Aber ſo nahe ſich beide Linien berühren, ſo ſtehen ſie doch im Alten Teſtament immer noch neben einander (Mal. 3, 1: der Bundesmittler, auf den Iſrael wartet, und der Herr, der zu ſeinem Tempel kommt), ohne daß ſich die beiden Linien in einem Einheitspunkte ſchneiden. Das Alte Teſtament bringt es nicht zu einem Menſchen, der Gott, und zu einer Gegenwart Gottes, die wirklich menſchlich iſt. Nur in dem, was es vom „Geiſte Gottes" ſagt, läßt es die Vermittlung beider Seiten erkennen. Denn wie der Geiſt Gottes im Alten Teſtament überhaupt, von der Schöpfung der Welt an, die Vermittlung zwiſchen Gott und der Welt, genauer: dem Menſchen, dem gotterfüllten Menſchen, dem Frommen, dem Berufsträger, dem königlichen (Pſ. 2), wie dem prophetiſchen (Jeſ 61, 1 f.), bildet, ſo auch zwiſchen Jehova und dieſem Träger der zukünftigen Heilsvermittlung. Mit dieſen Vorausſetzungen vom Alten Teſtament her gingen die Jünger an die Thatſache der neuteſtamentlichen Offenbarung heran, um in dieſer dann die Offenbarung einer innertrinitariſchen Selbſtunterſcheidung Gottes zu erkennen. Alle Erkenntniß beruht auf geſchichtlicher Grundlage und ihrer Stufe und bemißt ſich darnach. Soweit der altteſtamentlichen Offenbarungsgeſchichte die entſprechende göttliche Kundgebung noch nicht geworden, wohl aber vorbereitet war, beſtimmte ſich auch das Maß der entſprechenden Erkenntniß, freilich einer räthſelhaften. Die neuteſtamentliche Thatſache brachte dann die Löſung des altteſtamentlichen Räthſels, wie der Geſchichte ſo der Erkenntniß.

§ 30. Das neuteſtamentliche Schriftzeugniß von der Dreieinigkeit Gottes.

1. Das neuteſtamentliche Schriftzeugniß von der Dreieinigkeit Gottes — und zwar zunächſt das evangeliſche — hat zum Ausgangs- und Mittelpunkt das Zeugniß von der Perſon Jeſu und ihrem Verhältniß zum Vater — denn dieß allein bildet für uns das religiöſe, nicht etwa bloß ſpekulative Intereſſe an der Lehre vom Dreieinigen. Dieſes Zeugniß aber hinwiederum ruht auf dem Selbſtzeugniß Jeſu, verſchieden und doch zuſammenſtimmend, je nach dem ſynoptiſchen und dem johanneiſchen Bericht. Wie alle Lehrverkündigung Ausſage und Deutung der Geſchichte iſt, ſo ruht auch dieſes Zeugniß zunächſt auf der geſchichtlichen Thatſache der

Digitized by Google

Taufe Jesu mit heiligem Geist, in beiden Evangelienreihen. Und zwar knüpft das synoptische Selbstzeugniß Jesu als des Christ zuvörderst an die alttestamentliche Weissagung an, und zwar an die alttestamentliche Verheißung Jes. 61, 1. Denn diese Verheißung erfüllt sich in der Geistesmittheilung der Taufe für die Ausrichtung seines Berufs. Und wie dieser Beruf abschließender Art ist, so ist auch jene Begabung mit dem Geist „ohne Maß" hiefür geschehen und bildet die Grundlage seiner Verkündigung über seinen Heilsberuf „in der Synagoge zu Nazareth" (Luk. 4, 18), die Lukas an die Spitze seines Berichts über die öffentliche Wirksamkeit und Verkündigung Jesu stellt. Manche Ausrüstung mit dem Geiste Gottes für den prophetischen Beruf nach dieser oder jener einzelnen Seite war in der Geschichte der Vorbereitung vorhergegangen; aber niemals war ein Berufsträger so völlig mit seinem Berufe eins wie Jesus, hatte also den Heilsberuf in so umfassendem Sinn, dem entsprechend daher auch den Geist ohne Maß. Eine solche völlige Begabung mit dem Geiste Gottes zur Ausrichtung des Berufs aber fordert rückwärts als geschichtliche Voraussetzung die Geburt aus dem Geist als Grundlage der persönlichen Lebensgemeinschaft des Menschen Jesus mit dem Vater. Ihre charakteristische Deutung für die Gegenwart findet die Thatsache daher in dem Wort von der wesentlichen Gemeinschaft mit dem Vater (Matth. 11, 27), in welchem Jesus sich gegenüber aller Welt, deren Herr er ist („es ist mir alles übergeben von meinem Vater"), in das innerliche Geheimniß Gottes hineinstellt, ihren synoptischen Abschluß aber in dem, ohne Frage von Jesus selbst stammenden, Taufbekenntniß (Matth. 28, 19), in welchem sich die synoptische Verkündigung der Gleichheit der trinitarischen Heilskausalität vollendet. Hier sehen wir also einen Menschen, der Gottes Heilswerk darum in der Gegenwart zu vollführen und in der Zukunft — in seiner Wiederkunft zum Gericht (Matth. 24. 25) — zu vollenden berufen und befähigt ist, weil er wesentlich mit Gott zusammen- und in Gottes Innenleben hineingehört. Das will sagen: einen Menschen, welcher mit dem göttlichen Leben zusammengehört und trotz seiner irdischen Existenz auf Seiten Gottes steht (Matth. 11, 27). Das Räthsel dieses scheinbaren Widerspruchs findet seine Lösung in dem Selbstzeugniß Jesu, welches das Thema des johanneischen Evangeliums bildet: er ist ein Mensch, welcher nicht unter das Gesetz eines bloß zeitlichen Daseins fällt, sondern die eigentliche Heimat seines Lebens und seiner Person

Digitized by Google

weſentlich im überzeitlichen Sein Gottes hat. Freilich fragt ſich, ob und in wie weit wir für das geſchichtliche Verſtändniß der Perſon Jeſu vom johanneiſchen Evangelium Gebrauch machen dürfen.

Hierüber ſei ein kurzes Wort der kritiſchen Rechtfertigung verſtattet. Denn allerdings wenn das johanneiſche Evangelium ein Produkt des helleniſchen Geiſtes wäre, welcher nur eben auf dem Boden der Kirche ſeine Heimat aufgeſchlagen hätte, dann wären wir nicht berechtigt, von dieſem Evangelium für die Feſtſtellung der bibliſchen Lehre von der Perſon Jeſu Chriſti und ihrem göttlichen Weſen Gebrauch zu machen. Aber von dieſem Gedicht früherer Zeiten iſt man zurückgekommen; nicht einmal bis zum Jahr 150 n. Chr. (etwa in die Zeit Juſtin's des Märtyrers) wagt man mehr herabzugehen. Von den Aufſtellungen dieſer früheren übergreifenden Kritik (Chr. Baur's in Tübingen und ſeiner Schule) iſt man bis in die erſten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts zurückgedrängt worden und zur Anerkennung wenigſtens der johanneiſchen Schule; aber auch hierbei wird man nicht ſtehen bleiben können, ſondern auf den Apoſtel ſelbſt zurückgehen müſſen — ſchon weil man damit der Zeit des bis etwa zum Jahre 100 lebenden Apoſtels zu nahe käme, als daß nicht in den erſten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts zu lebendige Erinnerungen an ihn und ſeine Verkündigung hätten vorhanden ſein müſſen. Denn, wie man wohl verſucht hat, den Apoſtel in Kleinaſien ganz verſchwinden zu laſſen und die zahlreichen Ueberlieferungen über ihn in den kleinaſiatiſchen Gemeinden ganz auf Täuſchung zurückzuführen, iſt doch zu kühn, als daß man es wagen dürfte, ſtatt der lebendigen Tradition hier eine Wüſte zu ſchaffen. Und wenn man auch den vermeintlichen ſogen. „Presbyter" Johannes, dieſe mythiſche Perſon, an die Stelle des Apoſtels ſetzen wollte, ſo bliebe doch auch bei dieſem die Schule des Apoſtels, alſo der Zuſammenhang auch des Evangeliums mit dem Apoſtel übrig, ſomit die Hauptſache geſichert. Doch näher auf die kritiſche Frage einzugehen, iſt hier nicht am Platze. Es darf wohl auf entſprechende Arbeiten hierüber verwieſen werden. Es iſt zwar richtig, das vierte Evangelium iſt das ſubjektivſte von allen. Die hier niedergelegten Erinnerungen an die Selbſtzeugniſſe und Worte Jeſu überhaupt ſind durch das eigene Geiſtesleben des Apoſtels hindurchgegangen und haben dadurch ſubjektive Art und Färbung angenommen; wir können ſie nicht wie protokollariſche Aufzeichnungen

Digitized by Google

behandelu; aber es ist doch das Wort Jesu selbst, welches in das eigene Geistesleben des Apostels aufgenommen worden und die Grundlage seiner Aeußerungen über die göttliche Natur Jesu, sein Verhältniß zum Vater und sein vorweltliches Sein beim Vater bildet. Und gerade diese tragen vielfach eine solche Bestimmtheit des Gedankens und Prägnanz des Ausdrucks an sich, daß sie die Herkunft aus Jesu Mund selbst deutlich erkennen lassen. Diese Selbstzeugnisse Jesu aber umschreiben den ganzen Umkreis des Verhältnisses Jesu zu Gott im Sinne absoluter Lebensgemeinschaft, so daß sie keine trennende Schranke kennen, wie sie sonst etwa zwischen Gott und dem Menschen, auch einem mit prophetischem Geiste voll erfüllten Menschen stattfindet.

Ein rascher Ueberblick über die hierher gehörigen Aussagen wird genügen, dieß zu zeigen. Auf Grund des zu selbständigem Besitz verliehenen göttlichen Lebens (5, 26 wie der Vater das Leben hat u. s. w.) steht Jesus in Gemeinschaft göttlicher Wirksamkeit (5, 17 ff. mein Vater wirket bisher und ich u. s. w.), göttlichen Vermögens, weil in Gemeinschaft des göttlichen Seins (10, 29 f. Niemand kann sie — meine Schafe — aus meines Vaters Hand reißen, ich und der Vater sind eins), was die Juden — und wir werden sagen müssen, nicht mit Unrecht — im Sinn einer Erhebung zur Gleichheit mit Gott verstehen (10, 33 daß du ein Mensch bist und machst dich selbst einen Gott), Jesus aber im Sinn des Ineinander von Vater und Sohn interpretirt (10, 38 der Vater in mir und ich in ihm), so daß er also die absolute Offenbarung und Gegenwart Gottes in der Welt ist (14, 9 ff. wer mich siehet, der siehet den Vater u. s. w., ich im Vater und der Vater in mir), wie denn auch sein großes sogen. hohenpriesterliches Gebet (Kap. 17) ganz von dem Bewußtsein dieser völligen Gemeinschaft erfüllt und getragen ist. Dem entsprechend fordert er denn auch für sich dieselbe Anerkennung und Ehrung, wie sie dem Vater gebührt und zu Theil wird (5, 23 auf daß sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren). Dieß alles geht weit über eine bloße Harmonie des Willens mit dem Willen Gottes hinaus (wie z. B. Ritschl), noch auch erschöpft es sich in einer Begabung etwa mit göttlichen Kräften und Gaben, sondern es sind Aussagen, welche von der Person gelten, wie denn in allen Reden Jesu immer das große „Ich" mit Betonung in den Vordergrund tritt. Wenn Jesus schon in den synoptischen Evangelien immer sein Ich („ich

Digitized by Google

aber sage euch" u. ähnl.) in die Wagschale wirft, so noch viel mehr im Johannesevangelium: er selbst in diesem Gemeinschaftsverhältniß zu Gott ist es, um den es sich handelt und worauf aller Accent liegt, und in welchem die letzte Entscheidung ruht (8, 24 so ihr nicht glaubet, daß ich es sei, so werdet ihr sterben u. s. w.). Er ist die Wahrheit, das Leben, das Licht der Menschen. Nicht bloß das Wort seiner Lehre ist das, sondern er selbst, kraft dieses seines Verhältnisses zum Vater, und dieses selbst ist ein Wesensverhältniß. Wohl ist dieses sein Verhältniß, da es Verhältniß des Menschen Jesus zum Vater, wie alles menschliche Verhältniß zu Gott ein sittlich bedingtes (8, 29 Der Vater läßt mich nicht allein, denn ich thue allezeit, was ihm gefällt; 10, 17 darum liebt mich der Vater, denn ich gebe mein Leben, um es wieder zu nehmen); aber dieses sittlich bedingte geschichtliche Leben der Gottesgemeinschaft hat einen göttlichen Hintergrund ewiger Art: ewig in seiner Grundlage, geschichtlich in seinem Vollzug, göttlich in seinem Wesensinhalt, menschlich in seiner zeitlichen Wirklichkeit: also ein Mensch und doch Gott von Art.

Dem entspricht auch sein Selbstzeugniß von seiner Zukunft. Denn wenn er für seine Gegenwart sich unbedingte Gottesgemeinschaft zuschreibt, so gilt das, man möchte sagen, fast noch mehr von seiner Zukunft, und zwar ebenso bei den Synoptikern wie im Johannesevangelium; bei jenen zwar, dem Thema und Charakter der Synoptiker entsprechend, in seinem Verhältniß zur Welt: er wird sitzen auf dem Thron Gottes und durch seine Engel, die ihm zur Verfügung stehen, alle Völker der Erde um sich sammeln, um die Entscheidung der Ewigkeit über sie zu fällen (Matth. 16, 27; 19, 28; 25, 31). Er thut das in Worten, welche alles menschliche Maß weit überschreiten und wie sie nie über eines Menschen Lippen gekommen sind; denn sie wären mehr als menschlicher Hochmuth — selbst die irren Reden armer Geisteskranker haben sich dazu niemals verirrt — und er ist doch die reinste geistige Klarheit und Gesundheit! Welches Selbstbewußtsein setzt das voraus! Und er war doch der Demüthigste unter den Menschenkindern! Solche Worte haben nur die Eine Erklärung: er ist ein Mensch, der Gott von Art ist.

Man müßte denn sagen: sie sind von jüdischen Gedanken ausschweifender messianischer Hoffnung erst später ihm in den Mund gelegt. Damit hilft man sich denn auch neuerdings mehrfach, um

Digitized by Google

jener Konsequenz zu entgehen. Aber dieser Ausweg ist unmöglich. Denn nichts stand der ersten Christenheit fester, als jene Wiederkunftshoffnung. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sie nicht auf Worten Jesu selbst ruhte, und man war bemüht, in frühester Zeit die Worte Jesu sowohl treu zu bewahren, als auch authentisch zu fixiren. Von ihnen lebte man. Wie sollte man dazu gekommen sein, das Bild Jesu, das die Seele der ersten Gläubigen aus Israel füllte, mit jenen phantastischen Ausschweifungen, wie sie etwa in den Niederungen eines krankhaften jüdischen Zelotismus sich da und dort finden mochten, zu trüben und zu entstellen! Die erste Christenheit, über die wir doch ausreichende Zeugnisse haben, gewährt uns ein ganz anderes Bild ihrer Gedanken und ihres Lebens. Das johanneische Evangelium aber, in welchem durchweg das Verhältniß Jesu zu Gott im Vordergrund steht, stellt auch jene Zukunftshoffnung unter diesen Gesichtspunkt. Mit den Synoptikern stimmt es darin überein, daß er, der Richter der Zukunft, allezeit bei den Seinen gegenwärtig sein wird (im Geiste) bis zum Ende dieses Weltlaufs (Matth. 28, 20); nur bestimmt hier Jesus diese Gegenwart näher dahin, daß er mit seinem Geiste, der Gottes Geist ist, unter ihnen weilen und sich wirksam bethätigen, wie in den Einzelnen (14, 23), so auch in seiner Gemeinde (14, 17 u. s. w.) wohnen und sie seines Lebens u. s. w. theilhaftig machen wird; denn wie (bei den Synoptikern) die Engel (d. i. die Geister) Gottes in seiner Machtwirksamkeit in der Welt, so (bei Johannes) steht ihm der Geist Gottes als der Geist der Wahrheit, des Lebensvermögens zu Dienste und Gebote. Man muß die Abschiedsreden Jesu von seinen Jüngern, wie sie die berühmten Kapitel 14—16 nebst dem Gebet Kap. 17 bei Johannes berichten, im Zusammenhang lesen und einen Eindruck von ihnen zu gewinnen suchen — etwa mit der schönen Auslegung Luther's von denselben, um daraus auch die entsprechenden Lehrgedanken zu gewinnen und zu erkennen, daß es heißt, solche inhaltreiche Worte völlig entleeren und unberechtigt abschwächen, wenn man darin nur die Versicherung sehen wollte, daß sein Lebenswerk nicht untergehen werde mit seinem Tode (so Ritschl), so daß aus seinem lebendigen persönlichen Fortwirken nur eine Nachwirkung würde, wie sie alle bedeutenden Männer der Geschichte unwillkürlich üben. Man muß den Worten ihre Bedeutung lassen. Diese Worte aber lehren eine lebendige und persönliche Gegenwart des zu Gott Erhöhten in seiner Gemeinde und in

Digitized by Google

den Seelen ſeiner Gläubigen. Die Gegenwart und Wirkſamkeit in den Seelen, wie wir ſie ſonſt Gotte zuſchreiben, ſagt hier Jeſus von ſich aus, d. h. er iſt Gott von Art und gehört mit Gott innerlichſt zuſammen. Mögen nun auch die Worte, wie ſie uns hier berichtet ſind, nicht wörtliche Wiedergabe der Erinnerung ſein, ſondern durch das eigene geiſtige Denken und Leben des Evangeliſten hindurchgegangen, ſo ſind doch dieſe Gedanken in das Innenleben des Apoſtels eingegangen und zu ſeinem eigenen Beſitz geworden, den er nicht von ſich ſelbſt hatte, ſondern Jeſu verdankte, ſo daß er ſtets unter der Wirkung dieſer ſeligen Erinnerung und Gewißheit ſtand. Man mag alſo noch ſo viel oder ſo wenig in der Form ſtreichen zu ſollen oder zu dürfen meinen — die Sache ſelbſt, d. i. der Inhalt ſtammt von Jeſu.

Und ſo wird auch über Jeſu Selbſtzeugniß von ſeinem ewigen Sein bei Gott, d. h. von ſeiner Präexiſtenz zu urtheilen ſein.

Denn eine ſolche Gottesgemeinſchaft in Gegenwart und Zukunft, wie ſie Jeſus hier von ſich ausſagt, kann nicht bloß der Zeit angehören, ſondern wird der Ewigkeit angehören müſſen Das Johannesevangelium enthält nicht bloß Ausſagen des Verfaſſers über Jeſu Präexiſtenz (z. B. 1, 1 ff.), ſondern Selbſtausſagen Jeſu ſelbſt. Und wie ſollten auch jene möglich ſein, wenn ſie nicht auf Jeſu Selbſtausſagen ruhten, da ſie einem jüdiſchen Bewußtſein unerhört erſcheinen mußten. Denn was man etwa von jüdiſchen ſogen. Präexiſtenzgedanken des ſpäteren Rabbinismus — welche der Thora, dem Tempel und allen möglichen Dingen, denen man eine ewige Bedeutung beilegte (z. B. Ad. Harnack), eine gewiſſe Vorzeitlichkeit im Himmel zuſchrieben — iſt phantaſtiſche Dichtung und ſteht mit der perſönlichen Selbſtausſage Jeſu in keiner Gleiche. Zwar kann man von vornherein einwenden, daß die Synoptiker in ihren Berichten von den Worten Jeſu keine ſolchen Zeugniſſe Jeſu enthalten, dieſe alſo von vornherein im Verdacht der Ungeſchichtlichkeit ſtehen. Allerdings finden wir dort keine ſolchen Worte. Denn etwa das Wort Jeſu von dem Erfolg, welchen das Wirken der ausgeſandten Jünger auf Satan und ſein Reich ausgeübt habe: „ich ſah ihn vom Himmel fallen“ (Luk. 10, 18), wird ſchwerlich als ein Sehen im vorweltlichen Lebensſtande Jeſu gefaßt werden können, wie es ältere und auch etliche neuere Exegeten (v. Hofmann) faſſen; denn dieß ſtünde als eine verlorene Notiz ohne Zuſammenhang mit der übrigen ſynoptiſchen

Digitized by Google

Lehrdarstellung; sondern es wird als ein Vorausschauen des zukünftigen Sieges über Satan und sein Reich gemeint sein. Aber wenn die Synoptiker sonst sich auf Jesu Verhältniß zur Welt beschränken, sein zu Grunde liegendes Verhältniß zu Gott aber nur gleichsam durch den gelüfteten Vorhang erkennen lassen (Matth. 11, 27) und so die Ewigkeit seines Seins zwar als nothwendige Voraussetzung fordern, aber nicht zum Thema ihrer Lehre machen, so wird das vom synoptischen Zeugniß überhaupt gelten. Es begreift sich auch leicht, daß dieß letzte und höchste, was mit dem geschichtlichen Augenschein so in Widerspruch zu stehen schien, nur in einzelnen Augenblicken zum Ausdrucke kam. Es mußte Jesus erst zu Gott erhöht sein, ehe man von diesem nachirdischen Stande aus den entsprechenden vorirdischen Lebensstand sich zu denken den Muth fassen konnte. Wohl aber fiel dann von jenem ein Licht auf so manches Wort Jesu, welches vorher dunkel geblieben war. So sehen wir denn im Johannesevangelium Jesu Wort und Leben in das Licht der späteren Erkenntniß gestellt. Wenn die Worte unseres deutschen Textes 3, 13 vom Menschensohn, der im Himmel war (denn so würden sie zu verstehen sein und wohl nicht: der im Himmel ist) von den Handschriften als ursprünglich bestätigt wären, so wären sie von einem vormenschlichen Sein Jesu beim Vater gemeint. Aber auch wenn sie nicht ursprünglich sind, so ist dieser Gedanke doch dem gesammten Evangelium eigen. Denn alle die Worte Jesu, daß er vom Vater in die Welt gesandt (3, 16 f.), vom Himmel ausgegangen, vom Vater her, vorher bei ihm gewesen sei (vgl die ganze Rede in der Synagoge zu Kapernaum 6, 33. 38. 41. 42. 50 51. 58; 46. 62 und 8, 42), lassen sich nicht damit erledigen, daß man sie bloß von einem Sein im Willen Gottes (Ritschl) oder auch von einer prophetischen Erleuchtung versteht; denn dafür lauten sie zu persönlich, und sie finden ihre Spitze in dem berühmten Wort: Ehe Abraham ward, bin ich (8, 58). Denn dieß Wort ist nicht (wie Ritschl meint) unklar und soll nicht etwa bloß dazu dienen, die Streitrede kurz abzuschließen, sondern es ist allerdings ein paradox und anstößig lautendes, in seiner Meinung aber unfragliches Wort, welches nicht bloß dem geschichtlichen Gewordensein Abraham's sein (übergeschichtliches) Sein gegenüberstellt, sondern auch ihn, den Redenden, mit dem ewig bei Gott Seienden identisch setzt; und zwar ist das nicht bloß von dem Göttlichen, das er etwa hat, sondern

Digitized by Google

von demſelben Subjekt verſtanden. Gerade ein ſolches kurzes ſcharfes Wort konnte auch in ſeinem anſtößig lautenden Ausdruck im Hörenden haften, bis dann weitere Lehrverkündigung und ſchließlich der Ausgang der Geſchichte es in das volle Licht ſtellte. So kommen die Abſchiedsreden darauf zurück, daß er vom Vater aus in die Welt gekommen ſei (16, 28), und das ſogen. hohenprieſterliche Gebet ſpricht von dem vorweltlichen Herrlichkeitsſtand bei Gott (17, 5), in den er zurückzutreten begehrt, und von der Liebe, mit der der Vater ihn, den Vorweltlichen, geliebt habe (17, 26). Wenn wir dieſen Gottesſtand eine perſönliche Präexiſtenz nennen, ſo iſt es, weil wir keinen anderen Ausdruck hiefür haben: was wir damit ſagen wollen, iſt die Identität des geſchichtlichen Jeſus mit ſeinem vormenſchlichen Sein in der Gemeinſchaft Gottes, ganz anders, als wir etwa von uns ſagen können, daß wir im ewigen Liebeswillen Gottes vor der Welt von Gott gewollt ſind. Nicht bloß im rathſchlüßlichen Willen Gottes, ſondern in Gott ſelbſt und Gottes ewigem Sein liegen die Wurzeln ſeines geſchichtlichen Seins. Das iſt der Inhalt und die Spitze des Selbſtzeugniſſes Jeſu bei Johannes. Und von da aus wird auch das ſynoptiſche Selbſtzeugniß Jeſu erſt voll gewiß und klar. Die beiden Linien, die ſynoptiſche, die von unten nach oben geht und in die himmliſche Verklärung Jeſu ausläuft, und die johanneiſche, die von oben nach unten geht und in die Herrlichkeit des Menſchgewordenen ausläuft, treffen in der Perſon Jeſu Chriſti einheitlich zuſammen.

Die zuſammenfaſſende Spitze aller Selbſtausſagen Jeſu aber iſt das Taufbekenntniß, in welchem Jeſus einerſeits ſich zwiſchen den Vater und den Geiſt Gottes mitten hineinſtellt und ſo in die Innerlichkeit des göttlichen Seins und Lebens hineinrechnet, in ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung alſo die Offenbarung eines innergöttlichen Verhältniſſes erkennen lehrt, andererſeits den Geiſt an den Vater und ſich anſchließt und damit als eine perſönliche Größe bezeichnet. Denn wenn man hier bei der Nennung des Geiſtes im Griechiſchen den Artikel vermißt und von da auf Unperſönlichkeit geſchloſſen hat (z. B. Ad. Harnack), ſo heißt es darum doch nicht an „einen“ Geiſt; denn der „Geiſt“ iſt durch den Zuſatz „heiliger“ ſo ausreichend als der bekannte beſtimmt, daß es keines weiteren Belegs aus dem kirchlichen Sprachgebrauch — der aber ausreichend zur Verfügung ſtünde — bedarf. Es iſt daher auch gar nicht nöthig, daran zu erinnern,

Digitized by Google

daß in den johanneischen Reden Jesu, wo vom Geiste die Rede ist, der persönliche Charakter desselben als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht bloß etwa eine unpersönliche Kraft gemeint ist (z. B. 14, 16 „einen anderen Tröster“ oder „Beistand“ statt des scheidenden Jesu). Und daß er als Gottes Geist ewig zu denken ist, bedarf keines Beweises, trotz des Wortes 7, 39; denn „er war noch nicht“, nämlich nicht in seinem Sein, sondern in seinem neutestamentlichen Charakter als Geist der Aneignung des neutestamentlichen Heils, welches in Jesu Vollendung selbst erst seine Vollendung fand, und so dann auch angeeignet werden konnte. Wenn in der Taufeinsetzung aber Jesus sich den „Sohn“ schlechthin nennt, wie dieß ihm auch sonst geläufig war, so wird in dieser Selbstbezeichnung Alles zusammengefaßt sein, was er außerdem in seinem Selbstzeugniß einzeln auseinanderlegt, also nicht bloß sein menschliches Verhältniß zum Vater, sondern dieses nur, sofern darin zugleich sein ewiges Verhältniß offenbar geworden ist, wie er dieß in seinen Reden mannigfaltig auseinandergebreitet hat.

2. Auf dem Selbstzeugniß Jesu aber ruht das apostolische Zeugniß von ihm. Neben dem „Sohn Gottes“ steht als charakteristische Bezeichnung Jesu in der apostolischen Verkündigung von Jesus, und, wie wir deutlich sehen, in dem Sprachgebrauch der ersten Christenheit überhaupt der Name: der Herr, als Ausdruck des zu göttlicher Machtstellung Erhöhten, dem wir alle zu eigen gehören und in dessen Reiche wir leben. Denn wie dieß gemeint war, zeigt das ganze thatsächliche Verhältniß der Christenheit zu ihrem Herrn, schon in der religiösen Verehrung, auch wenn wir keine ausdrücklichen lehrhaften Zeugnisse hätten, die dieß besonders aussprechen. Das Wort, in dem der Glaube und das Bekenntniß der Jünger Jesu gegenüber dem Auferstandenen ausgeht im Bekenntniß des Thomas: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh. 20, 28), ist das Motto für das thatsächliche Verhalten der ersten Christenheit zu ihrem Herrn im Himmel. Die religiöse Anrufung seines Namens wird uns als die charakteristische Uebung der Christen in der apostolischen Kirche (vgl. 1 Kor. 1, 2) von Anfang an bezeichnet, entsprechend der religiösen Anrufung des Namens Jehova's von Seiten der Juden oder der Anrufung ihrer Götter von Seiten der Heiden. Und wie der einzelne Christ im Tode etwa mit dem Gebetsruf: Herr Jesu, nimm meinen Geist auf (Ap.-Gesch. 7, 59) seine Augen schloß, so schließt auch das Weissagungs-

Digitized by Google

buch des Neuen Teſtaments und ſomit dieſes ſelbſt mit dem Ruf der Gemeinde: „Komm Herr Jeſu“ und mit der Zuſage ſeines Kommens: „Ja ich komme bald“ (Offb. Joh. 22, 17. 20). Solcher Gegenſtand religiöſer Verehrung alſo, ſehen wir, iſt er für den Einzelnen ebenſo wie für die Gemeinde und nicht bloß für dieſe (gegen Herm. Schultz). Und in welchem lebendigen religiöſen Verhältniß der Apoſtel Paulus mit ſeinem Herrn im Himmel ſtand ſeit der Erſcheinung Chriſti vor Damaskus, zeigt nicht bloß ſein ganzes Leben, ſondern auch ſeine Lehre und ſein charakteriſtiſcher Sprachgebrauch, wonach ihm alles chriſtlich religiöſe Leben und Denken „in Chriſto“ beſchloſſen war. Als ſolcher Gegenſtand religiöſer Verehrung aber gehört Chriſtus, zumal für einen Chriſten, der aus Iſrael ſtammte, ſo weſentlich mit Gott zuſammen, daß ſeine Gottheit, ſeine Ewigkeit und ſein entſprechendes bedingendes Verhältniß zur Welt ſich von ſelbſt verſtand. Dieß iſt auch der Inhalt der Lehrdarſtellung Pauli.

Es bedarf keiner beſonderen Lehreigenthümlichkeit des Apoſtels oder fremdartiger Gedankenſtoffe, die er ſich etwa, angeblich als „ſekundäre“ Lehrelemente, angeeignet und zum einfachen Evangelium hinzugefügt hätte — wie die neuere Theologie vielfach annimmt (z. B. Kaftan), um dieß zu erklären, ſondern es iſt einfache Folgerung aus dem Erlebniß, welches ihm die Grundlage ſeines ganzen Chriſtenlebens und chriſtlichen Denkens und Lehrens geworden iſt. Nicht bloß etwa in den ſpäteren ſogen. Gefangenſchaftsbriefen oder in ſolchen, die man etwa für zweifelhaft erklärt, wenigſtens erklärt hat (Epheſer, Koloſſer, Philipper), iſt dieß der Fall, ſondern ſchon in den erſten und unfraglichſten. In dem frühzeitigen zweiten Theſſalonicherbrief 1, 12 ſpricht er von Chriſto als „unſerem Gott und Herrn“ — denn ſo werden die Worte zu überſetzen ſein —, oder wird 1 Kor. 8, 6 die Schöpfung aller Dinge durch Chriſtus vermittelt gedacht, oder in dem bekannten Segenswunſch 2 Kor. 13, 13 das Heil trinitariſch begründet, oder Chriſtus geradezu Gott genannt Röm. 9, 5: „der über Alles iſt, Gott geprieſen in Ewigkeit“ — denn ſo ſind die Worte zu verſtehen aus Gründen der Sprache wie der Logik und des Gedankenzuſammenhangs. Dem entſpricht es denn auch, wenn Kol. 2, 9 „die Fülle der Gottheit“, d. h. deſſen, was Gott zu Gott macht, ihm zugeſchrieben, oder Phil. 2, 6 die Ueberzeitlichkeit ſeines perſönlichen Seins bei Gott in göttlicher Herrlichkeits- und Herrſchaftsgemeinſchaft („in göttlicher Geſtalt“) von ihm

Digitized by Google

ausgesagt wird, von welcher er in diese zeitliche Daseinsform selbstverleugnend eingetreten ist, um auf dem Wege demüthigen Leidensgehorsams, nun als der Menschgewordene, in die himmlische Gottesstellung aufgenommen zu werden, so daß in seinem Namen alle Menschen vor ihm, dem Mittler des Heils, ihre Kniee beugen sollen. Zwar scheint der Gedanke und die Rede weiter zu gehen und fremdartiger zu lauten — zumal verglichen mit der Demuth der Selbstaussagen Jesu und mit dem Gehorsam seines geschichtlichen Lebens in den Evangelien —, wenn wir Kol. 1, 15 ff. von Jesu vorweltlicher Mittlerstellung ebenso zur Welt des Seins wie zur Welt des Heils lesen, und man kann es verstehen, wenn die neuere Theologie von ihren Voraussetzungen aus in dergleichen Worten philosophische Spekulationen findet, die für uns nicht normativ seien. Denn so lesen wir dort: „Welcher ist das Bild Gottes des unsichtbaren, Erstgeborner aller Kreatur; denn durch ihn ward Alles geschaffen im Himmel und auf Erden u. s. w Alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen und er ist vor Allem und es besteht Alles in ihm. Und er ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde; der da ist der Anfang, Erstgeborner von den Todten, auf daß er in Allem den Vorgang habe; denn es gefiel Gott, daß die ganze Fülle in ihm wohne“ u. s. w. Wir sind solche Worte über Christus von den Evangelien her nicht gewohnt. Und doch sind die hier vorgetragenen Gedanken nur die Folgerung des evangelischen Zeugnisses Jesu. Denn gehört er wesentlich mit Gott zusammen, wie wir dort sehen, so hat sich Gott der Unsichtbare in ihm dem sinnenfällig gewordenen und doch zugleich Ewigen ein Abbild zu seiner Versichtbarung und Selbstdarstellung in der Welt der Schöpfung gegeben, die für das Heil in Christo geschaffen ist. Darum ist denn auch der Bestand der Welt von vornherein durch ihn vermittelt, auf ihn angelegt und in ihm einheitlich zusammengefaßt. Er vermittelt Gottes Willen in Bezug auf die Welt, wie er die Welt als ihr Haupt, „der Erstgeborne aller Kreatur“, in Bezug auf Gott vermittelt. Dieser seiner Stellung zur Welt der Schöpfung aber entspricht dann auch als Ergebniß der Heilsgeschichte seine Stellung zur Welt der Erlösung („der Erstgeborne aus den Todten“). Was der Apostel hier ausspricht, sind keine fremdartigen Gedanken, die etwa nur dem Kolosserbrief eigenthümlich wären, sondern der Apostel Paulus meint im Grunde dasselbe, wenn er 1 Kor. 8, 6 schreibt, daß wir den Einen Herrn Jesum

Digitized by Google

Chriſtum haben, durch den das All iſt und wir durch ihn. Ebenſo iſt es im Brief an die Hebräer gemeint, der doch auf judenchriſtlichem Boden erwachſen und für Chriſten aus den Juden gemeint iſt, wenn hier 1, 3 von ihm, ſchon dem Vorweltlichen (nicht bloß dem nachirdiſch Verklärten, z. B. gegen Hofmann) und weſentlich ſtets demſelben geſagt iſt, daß Gottes unſchaubare Herrlichkeit ſich in ihm eine Ausſtrahlung gegeben habe, worin man ſie ſchauen, und ſein unfaßbares Weſen in ihm eine Ausprägung gegeben habe, worin man ſie faſſen könne — denn ſo ſind die betr. Worte gemeint —, und wenn 1, 10 die Schöpfung durch ihn vermittelt ſein läßt. Und wie hier, ſo wird überhaupt, was das Alte Teſtament von Jehova ausſagt, im Neuen Teſtament auf Chriſtum angewandt und übertragen, weil in ihm der Gott des Alten Teſtaments mit ſeinem Heil der Zukunft offenbar geworden iſt. Denn damit iſt auch offenbar geworden, daß dieſer Heilsgott der geſchichtlichen Offenbarung in einer innergöttlichen Selbſtunterſcheidung ſteht, die dem Vollzug des ewigen Heilsgedankens zu dienen beſtimmt war und darin offenbar geworden iſt, und welche geſchichtliche Wirklichkeit gewonnen hat in dem Verhältniß Gottes im Himmel zu Jeſu Chriſto dem Menſchgewordenen.

Dem entſpricht nun auch die dreifache apoſtoliſche *johanneiſche Bezeugung* im ſogen. Prolog des Evangeliums, dem 1. Brief und der Offenbarung Johannis. Denn wenn im Prolog des Evangeliums von dem *Worte* die Rede iſt, welches bei Gott (d. h. zu Gott hin) und Gott ſelbſt von Art war, ſo iſt das nicht, wie man es von jeher vielfach verſtanden hat und theilweiſe noch verſteht, etwa eine alexandriniſche (philoniſche) Spekulation (z. B. Kaſtan) über ein untergöttliches Weſen, genannt „Logos“, im Sinn von Vernunft, ſondern es ruht auf der Schriftanſchauung, daß wie alle Gottesoffenbarung von jeher durch Gottes Wort vermittelt ſei, ſo auch die Heilsoffenbarung des Neuen Teſtaments in Jeſu Chriſto als dem perſönlichen Worte, das Gott in die Welt hereingeſprochen hat (vgl. auch Hebr. 1, 1). Jeſus Chriſtus ſelbſt, der geſchichtliche, iſt dieſes thatſächliche Wort Gottes. Wie das johanneiſche Evangelium überhaupt es liebt, die beſtimmten Heilsgedanken in allgemeinſte Bezeichnungen (Leben, Licht, Wahrheit u. ſ. w.) zu kleiden, ſo faßt es auch an der Spitze ſeiner Verkündigung alles, was von Chriſto als dem ſchlechthinigen Mittler der neuteſtamentlichen Offenbarung Gottes geſagt iſt, in der einen Bezeichnung Chriſti als des Wortes zuſammen,

Digitized by Google

so daß „das Wort", nämlich Gottes, geradezu Name für ihn geworden, und dieser Name, wie unschwer gezeigt werden kann, im ephesinischen Wirkungskreise des Apostels durch seine Predigt geläufig geworden ist. Von diesem persönlichen Worte nun, welches als Mensch gewordenes Jesus Christus (1, 17) heißt, ist gegenüber seiner zeitlichen Menschwerdung ausgesagt: uranfänglich war er — nicht erst geworden —, zu Gott hin war er — in Gemeinschaftsbeziehung zu ihm, nicht bloß in unserer, der Menschen, Mitte ist er erschienen —, und Gott von Art war er — der Fleisch, d. h. Mensch von Natur geworden ist. Und wie er so Gotte gleichsam zu Handen steht, so ist durch ihn der gesammte Bestand der Welt vermittelt, weil er bestimmt war, der Heilsmittler der Welt als ihr Leben und Licht zu werden; geschichtlich vorbereitet durch seinen Vorläufer den Täufer, zur Ermöglichung des Glaubens, der uns zu Gottes Kindern machen soll, ist er Fleisch geworden in der Zeit und in unsere Gemeinschaft getreten, damit wir aus seiner Fülle Gnade um Gnade schöpfen. Es ist leicht zu erkennen, daß darin nicht absonderliche Spekulationen religionsphilosophischer Art niedergelegt sind, sondern es ist einfache Verkündigung des Heils Jesu Christi, nur gekleidet in eine Sprache allgemeiner Wendungen und Ausdrücke, die wir sonst nicht gewohnt sind.

Dieselbe Sprache und Weise ist es nun auch, die uns im Eingang des ersten johanneischen Briefes begegnet. Es ist die Person Jesu Christi selbst und die thatsächliche geschichtliche Erfahrung von ihm („gehört", „gesehen mit den Augen", „geschaut", „betastet mit den Händen"), was den Inhalt und die Grundlage der apostolischen Verkündigung bildet („das verkündigen wir euch"). Wenn dieß nun aber der Apostel nicht persönlich (der welcher u. s. w.), sondern sachlich bezeichnet („was von Anfang an war" u. s. w.), so entspricht das der Weise gerade seiner apostolischen Verkündigung, die nicht in Form der Erzählung das Geschichtliche zu berichten, sondern die Bedeutung der Thatsache zu charakterisiren liebt; und zwar thut er das in der schwerfälligen Form der Periodenbildung, wie sie dem geborenen Judenchristen auch im Evangelium eigenthümlich ist: „was von Anfang an war" — „über das Wort des Lebens, und das Leben ist offenbar geworden und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches beim Vater (zum Vater hin) war und uns offenbar geworden ist". Die Worte und die Gedanken

Digitized by Google

ſind lauter Nachklänge aus dem Eingang des Evangeliums, und wie dort iſt es Jeſus Chriſtus, der nur eben ſachlich „das Wort des Lebens“ und „das Leben“ genannt wird, um ſeine Heilsbedeutung und ſeinen Heilswerth damit zu bezeichnen. So abweichend das von der ſonſtigen Weiſe apoſtoliſcher Rede zu lauten ſcheint, ſo bewegen wir uns doch völlig im Umkreis und auf dem Boden bibliſcher Gedanken und brauchen keine Anleihe bei außerbibliſchen Gedankenreihen zu machen.

Man pflegt gern eine Unterſtützung für die johanneiſche Lehre von der Dreiheit Gottes und der Gottheit Jeſu in der Stelle von den drei Zeugen im Himmel 1 Joh. 5, 7 zu finden: „Drei ſind Zeugen im Himmel, der Vater und das Wort und der heilige Geiſt, und dieſe drei ſind Eins“. Aber mit Unrecht; denn dieſe Worte — obwohl der Sache nach nicht unrichtig — ſind erſt in ſpäterer Zeit in den Text eingetragen und auch von Luther in ſeine deutſche Bibelüberſetzung nicht aufgenommen, ſondern erſt in ſpäteren Ausgaben der deutſchen Ueberſetzung eingefügt. Und auch das letzte Wort des 1. Johannesbriefes 6, 20, welches gern in dieſem Zuſammenhang verwerthet wird: „Dieſer iſt der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“ werden nicht hierher gehören. Man braucht nur den Zuſammenhang achtſam zu leſen, um zu erkennen, daß hier vom Vater die Rede iſt: dieſer, nämlich der ſich in Jeſu Chriſto geoffenbart hat, iſt der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, d. h. nur in Chriſto haben wir den wahrhaftigen Gott u. ſ. w., außer ihm haben wir den wahren Gott nicht; nur der Vater Jeſu Chriſti iſt der wahre Gott.

Aehnlich nun wie im Eingang des 1. Briefes heißt es auch in der dritten charakteriſtiſch johanneiſchen Stelle Offb. Joh. 19, 11 ff. Ich führe die Stelle an mit kurzen erklärenden Zwiſchenbemerkungen. Es iſt die Offenbarung Jeſus des Siegers, welche hier im Bilde dargeſtellt wird: „Und ich ſah den Himmel geöffnet, und ſiehe, ein weißes Pferd (wie es für den triumphirenden Sieger ſich ziemt) und der auf ihm ſaß, (ward) genannt Treu und Wahrhaftig (wie er auch im Sendſchreiben an die Gemeinde zu Philadelphia 3, 7 und zu Laodicea 3, 14 genannt wird, der Amen: ſo kennt und begrüßt ihn ſeine Gemeinde), und in Gerechtigkeit richtet er (und ſpricht das Endurtheil in dem langen Prozeſſe zwiſchen der Welt und der Gemeinde) und ſtreitet (da iſt der Sieg nicht zweifelhaft). Seine Augen aber

Digitized by Google

sind wie Feuerflammen (wie in der ersten Vision 1, 14 — er kommt jetzt nicht als Erlöser, sondern als Richter; er dringt bis auf den Grund der Herzen — wer wird seinen Blick aushalten können?), und auf seinem Haupte sind viele Diademe (er ist ein König der Könige), und er hat einen Namen, geschrieben, den Niemand kennt denn nur er (das ist das verborgene Geheimniß seines göttlichen Wesens, das hinter der Geschichte steht und nur etwa aus ihr geheimnißvoll herausleuchtet). Und er war bekleidet mit einem Gewand in Blut getaucht (von der Zornkelter Gottes, die er getreten, Jes. 63, 3), und sein Name ward genannt (und heißt nun, der bekannte Name) „das Wort Gottes" (er ist die volle Offenbarung Gottes in seiner geschichtlichen Erscheinung. Diesen Namen hat er erhalten und trägt ihn nun. Das Zeitwort (Perf. Pass.) bezeichnet die Thatsache in ihrer bleibenden Wirkung. Es ist nicht sein ewiges Wesen, das hiemit bezeichnet wird; sondern die thatsächliche Offenbarung, die in ihm persönlich gegeben ist. Nicht etwa nach seiner Innergöttlichkeit wird er so bezeichnet, sondern es ist der geschichtliche Ausdruck seiner Offenbarung — wir werden wohl hinzufügen dürfen: nach dem Sprachgebrauch des johanneischen Kreises). Und die Heerscharen im Himmel (das Heer der Engel, Matth. 25, 31 u. ö.) folgten auf weißen Pferden, angethan mit weißem reinen Linnen (es ist alles licht und sieghaft). Und aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert, daß er damit die (antichristisch gewordenen) Völker schlage (sein Wort ist seines Willens Vollzug), und er wird sie weiden mit eisernem Stabe (vgl. 2, 27; 12, 5 statt des Thieres wird Er nun Herrschaft üben) und er tritt die Kelter des Weins des Zorneifers des Allmächtigen (vgl. 14, 20). Und er hat auf seinem Gewand und (zwar) auf seiner Hüfte (da wo man das Schwert zu tragen pflegt) einen Namen geschrieben: ein König der Könige und Herr der Herren (vgl. Ps. 45, 4. 5 mit seiner Königsmacht hat er sich wie mit einem Schwert umgürtet). Das ist der Ausgang der Geschichte „des Wortes": seine ewige Herrschaft. — Das ist die Art und Weise, wie die Offenbarung Johannis Lehre verkündigt: in Bildern, welche in die entsprechenden Gedanken übersetzt sein wollen. Der Inhalt dieser Gedanken aber und ihre Lehre ist die Gottheit Jesu Christi des Menschgewordenen. Das Geheimniß des göttlichen Wesens bildet den verborgenen Hintergrund der geschichtlichen Offenbarung „des Wortes Gottes", und die göttliche

Digitized by Google

Herrſchaft bildet den Ausgang dieſer Geſchichte. Darum gebührt auch ihm, dem Menſchgewordenen, göttliche Verehrung (nach Ev. Joh. 5, 23). Dieß ſtellt ſich dar in der himmliſchen Liturgie, wie wir ſie hier gefeiert ſehen, und in welcher wir wohl ein himmliſches Gegenbild irdiſcher kultiſcher Feiern der Gemeinde erblicken dürfen. In dieſem Sinn tritt neben die Anbetung Gottes, der auf dem himmliſchen Thron in Mitten der himmliſchen Geiſter ſitzt (Kap. 4), im folgenden 5. Kapitel die himmliſche Anbetung des Lammes, das auf den Stufen des Thrones, umgeben von den himmliſchen Geiſtern, ſteht. Es iſt das geſchlachtete Opferlamm (5, 6), d. h. es hat durch ſeinen Opfertod den Sieg gewonnen und die ſelige Zukunft begründet, und ſein Werk geht nun hinaus durch den Geiſt in ſeiner Fülle der Macht und Erkenntniß („ſieben Hörner und ſieben Augen") in alle Welt. 5, 7 ff.: „Und es (das Lamm) kam und nahm (das Buch) aus der Rechten deſſen, der auf dem Throne ſaß (als das Lamm erſchließt Jeſus die Zukunft, die der Vater bereitet hat und die ſo lange verſchloſſen iſt, bis Jeſus ſie eröffnet). Und als es das Buch nahm, da fielen die vier Lebeweſen (Cherube) und die vierundzwanzig Aelteſten (die Vertreter der Gemeinde) nieder vor dem Lamm (es muß Alles dem Sohn, dem Erlöſer Lob ſagen, wie Kap. 4 dem Vater, dem Schöpfer); die hatten jeder eine Zither und goldene Schalen voll Rauchwerk, welches ſind die Gebete der Heiligen. Und ſie ſingen ein neues Lied (im Unterſchied vom Schöpfungslied Kap. 4 das neue Lied der Erlöſung), alſo: Würdig biſt du zu nehmen das Buch und ſeine Siegel zu öffnen, denn du biſt geſchlachtet worden und haſt Gotte erkauft durch dein Blut (Menſchen) aus jeglichem Geſchlecht und Zunge und Volk und Nation, und haſt ſie unſerem Gott gemacht zu einem Königreich und Prieſtern (die Chriſten ſind ein Gottesvolk von Prieſtern) und ſie werden herrſchen auf Erden (vgl. Dan. 7, 27). Und ich ſah und ich hörte eine Stimme vieler Engel rings um den Thron und der Lebeweſen und der Aelteſten, und es war ihre Zahl zehntauſendmal Zehntauſende und tauſendmal Tauſende (die unzählige Schaar der dienſtbaren Geiſter ſtimmt ein in den Preis des Lammes), die ſprachen mit lauter Stimme: Würdig iſt das Lamm, das geſchlachtet iſt, zu empfangen die Macht (d. i die Anerkennung ſeiner Gottesmacht von Seiten der Menſchen) und Reichthum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreiſung. Und alle Kreatur (im weiteſten Kreis,

Digitized by Google

vgl. Ps. 148), die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meer ist, und alles, was darin ist, hörte ich sprechen: dem, der auf dem Thron sitzt (Kap. 4) und dem Lamm (Kap 5) sei das (ihm gebührende) Lob und die Ehre und die Herrlichkeit und die Gewalt in alle Ewigkeit. Und die vier Lebewesen sprachen: Amen! und die Aeltesten fielen nieder und beteten an." So preist Alles im Himmel und auf Erden Gott und das Lamm, den Vater und den Sohn. Man braucht solche Darstellungen nur mit empfänglichem Gemüth und erschlossenem Sinn zu lesen, um einen tiefen Eindruck von der göttlichen Würdigung des Sohnes in der christlichen Gemeinde des Anfangs im Glauben, Kultus und Leben zu empfangen. Denn wir stehen mit der Apokalypse am Schluß der sechziger Jahre (nach neuerer Ansicht) oder mindestens noch vor dem Schluß des ersten Jahrhunderts (nach Irenäus)

Da ist es denn auch nicht verwunderlich, daß im Neuen Testament, was das Alte Testament von Jehova aussagt, auf Christum angewandt und übertragen wird, in welchem uns ja der Gott des Alten Testaments und seines Heils der Zukunft offenbar geworden ist. Nicht bloß daher, wie wir sahen, ist Hebr. 1, 10 das alttestamentliche Wort von der Schöpfung der Welt auf den Sohn übertragen, sondern auch sonst findet diese Uebertragung statt; wie denn z. B. Joh. 12, 41 die Vision Jehova's, die dem Propheten Jes. 6 zu Theil wurde, als die Herrlichkeit Jesu bezeichnet wird, weil in jener Erscheinung bereits das Zukünftige sich darstellte, was in Jesu geschichtlich offenbar werden sollte. Wie nun Gott vom Alten Testament her Gegenstand religiöser Verehrung und göttlicher Anbetung ist, so hat denn auch Christus daran Theil. Der aber die Christen und die christliche Gemeinde so anrufen und beten macht, ist der Geist Gottes, welcher durchweg, und so auch hier, die Macht der Gottesgemeinschaft und aller ihrer Lebensbethätigung ist So tritt in der Schriftverkündigung zum Vater, dem Grund und Urheber aller Dinge und unseres Heils, und zum Sohne, dem offenbar gewordenen Mittler der Welt und des Heils, der heilige Geist hinzu als die Macht der persönlichen Heilsaneignung und ihrer entsprechenden Bethätigung. In diese Dreifachheit des Einen Heilsgottes und seiner Heilsoffenbarung legt sich die Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniß auseinander und nieder. In diesem Sinn also sagen wir mit der Schrift: der Gott des Neuen Testaments und der Christenheit ist der Dreieinige: Vater, Sohn und

Digitized by Google

heiliger Geiſt. Wie nun aber dieſe Gottesoffenbarung, wie ſie ſich in den drei Namen ausſpricht, ſich in geſchichtlicher Form vollzogen hat, ſo bewahrt ſich in dieſem Bekenntniß auch die Erinnerung und das Bewußtſein jener Geſchichte. Denn der Vater heißt in der Schrift Gott ſchlechthin, von dem alle Dinge ſind als dem letzten Urſprung, der Sohn als der Sohn des Vaters und der Mittler ſeines Willens, alſo durch ihn auch in ſeinem geſchichtlichen Werden und Thun bedingt und ihm untergeben, der heilige Geiſt der Geiſt des Vaters und Sohnes, der in ihrem Dienſte ſteht, das Heilswerk in den Seelen auszurichten und Gottes Heilswillen in den Willen der Menſchen einzuführen, daher das ſtete Band der Gemeinſchaft zwiſchen Gott und den Menſchen, in welchem der Kreislauf der geſchichtlichen Bewegung Gottes zum Menſchen abſchließt. Und doch ſind Sohn und Geiſt, weil Entfaltung des einen ſelben Gottes im Dienſt ſeines ewigen Heilswillens, mit dem Vater gleichen Weſens und Seins.

Nicht alſo etwa von der Idee Gottes aus und auf dem Wege der Spekulation über Gott und ſein verborgenes Weſen lehrt uns die Schrift eine Dreifaltigkeit des Einen Gottes und kommen wir, wenn wir der Schrift folgen, zur Aufſtellung einer ſolchen Lehre von der Dreifaltigkeit und ſollen wir uns ihres Geheimniſſes zu bemächtigen ſuchen. Sondern in der geſchichtlichen Heilsoffenbarung und als innere Vorausſetzung und Grundlage dieſer geſchichtlichen Offenbarung hat uns die Schrift eine ewige innergöttliche Selbſtunterſcheidung Gottes als Vater, Sohn und Geiſt erkennen lehren, welche dem geſchichtlichen Vollzug ſeines ewigen Heilswillens dient, ſo daß wir alſo von da aus das Verſtändniß der Dreieinigkeit Gottes zu gewinnen werden ſuchen müſſen.

Es iſt demnach nicht an dem, daß wir irgendwelche außerchriſtliche Spekulationen, weder griechiſchen (nämlich platoniſcher und ſtoiſcher Art) noch alexandriniſchen (philoniſchen) Urſprungs zu Hülfe nehmen müßten, um in ihnen den Anlaß oder Urſprung dieſes trinitariſchen Glaubens, wie er uns im Neuen Teſtament entgegentritt, zu finden — was ja auch der Möglichkeit oder Wirklichkeit bei Schriften der neuteſtamentlichen Zeit widerſtritte —, ſondern die Erfahrung und Erkenntniß, welche in der Perſon Jeſu Chriſti und ihrer weſenhaften Gottesgemeinſchaft dem Glauben aufgegangen war, bildete jenen Ausgang und Grundlage.

Digitized by Google

§ 31. Die Kirchenlehre von der Dreieinigkeit.

1. Von der neutestamentlichen Person Jesu Christi aus haben wir den trinitarischen Glauben und Bekenntniß der ersten Kirche zu verstehen. Denn das Taufbekenntniß auf Vater, Sohn und heiligen Geist Matth. 28, 19, das nach übereinstimmendem Zeugniß der ersten Kirche auf Jesu Anordnung selbst beruht, und auf der einen Seite den Abschluß der vorhergehenden Verkündigung bildet, auf der anderen Seite aller weiteren Entwicklung der Lehre von der Trinität in der Kirche zu Grunde liegt, ist in jenem Sinn der Heilsoffenbarung Gottes gemeint und zu verstehen, und nicht etwa als eine besondere Geheimlehre, die nur auf dem Weg der Spekulation zu erreichen wäre. So knüpft denn auch daran die nächste Erweiterung im sogen. apostolischen Symbolum an, welches in seinen Elementen nach den eingehenden neueren Forschungen (besonders Caspari's u. a.) bis in die apostolische Zeit und ihre Schriften zurückgeht und nicht bloß unserer (römischen) Gestalt des Symbolums zu Grunde liegt, sondern die gemeinsame Wurzel auch für die Formulirungen des Morgenlandes und die Grundlage des späteren Bekenntnisses von Nicäa bildet. Das Interesse aller weiteren Entwicklung knüpfte an die Person Jesu Christi und ihre religiöse Würdigung von Seiten der Kirche an. Denn das Bekenntniß der Gottheit Jesu, wie wir es auch bei Heiden als das Bekenntniß der Christen bezeugt finden — sowohl in einem Briefe des kleinasiatischen Statthalters Plinius an Kaiser Trajan (ca. 111), als in der Streitschrift des Philosophen Celsus wider die Christen (ca. 170), die sich vor allem gegen diesen Glauben der Christen wendet — konnte den Monotheismus zu gefährden scheinen, welchen die Christenheit als werthvolles Erbe aus der alttestamentlichen Vergangenheit überkommen hatte, in der sie wurzelte. Es war daher natürlich, daß die nächste Form des Widerspruchs gegen das kirchliche Bekenntniß von der Dreieinigkeit zunächst die sogen. monarchianische Gestalt annahm, d. h. die Vertretung der Einheit (Monarchie) Gottes mit Verneinung der Dreiheit — sei es in der Weise, daß Jesus und sein Verhältniß zu Gott auf die Stufe prophetischer Ausrüstung herabgesetzt und dadurch vom Wesen Gottes selbst ausgeschlossen wurde, sei es, daß er wesentlich mit dem Vater gleichgesetzt und nur als eine — vorübergehende — Erscheinungsform

Digitized by Google

der Gottheit im Verlauf ihrer Offenbarungsgeschichte angesehen wurde. Beide Abirrungen hatten verschiedene Modifikationen; es war immer dieselbe Absicht, die scheinbar gefährdete Einheit Gottes zu wahren, dort durch die Mittel einer mehr deistischen hier einer mehr pantheistischen Denkweise. Beide Formen des Monarchianismus waren im Grunde eine Verneinung der Absolutheit des Christenthums und der Person Christi, jene erste Form (vertreten von den beiden Theodotus und von Artemon) vom Standpunkt des Judaismus aus, diese zweite Form (am geistreichsten vertreten durch Sabellius) im Grunde vom Standpunkt heidnischer Denkweise aus. Denn wenn jene in Christo nur einen prophetisch begabten Menschen sah, so war das zwar eine gradweise Erhebung des Christenthums über das Judenthum, aber es war kein wesentlich neues Prinzip, so daß das Wesen und Leben Gottes selbst sich gegen die Menschen erschlossen hätte, sondern Gott verblieb in seiner Verschlossenheit in sich selbst und beschränkte sich nur auf Wirkungen, die von dem weltjenseitigen Gott aus auf die Menschen ergingen. Aber auch die andere Form lehrte, daß aller Kundwerdung Gottes die unbewegliche Einheit Gottes zu Grunde liege, welche nur je nach der vorliegenden Aufgabe in verschiedenen Erscheinungsformen Gottes (als Vater, Sohn und Geist) in die Geschichte trete, aber nur um, wenn die betreffende Aufgabe erfüllt ist, wieder in die Einheit zurückzukehren. So bleibt Gott selbst ebenfalls außer der Geschichte stehen, welche vielmehr sich in bloße Erscheinungsformen auflöst, ohne Gott selbst in sich zu schließen. Wenn dort die Erscheinung im Menschen Jesus Christus zwar eine Realität, aber von minderwerthigem Inhalt und Bedeutung ist, so wird sie hier zu einer bloß vorübergehenden Maske der Gottheit, damit also die Realität der Menschwerdung und des Menschen gefährdet. Immer ist die Erschließung Gottes gegen die Menschheit verneint, welche die Selbsterschließung Gottes in sich selber zur nothwendigen Voraussetzung hat. Zwar ging jene Form — in Paul v. Samosata — über die judaistische oder sogen. ebionitische Schranke hinaus und ließ Jesu dem Propheten nicht bloß einzelne Kräfte oder Erleuchtungen, sondern den Logos selbst, wie man ihn nannte, d. h. die göttliche Vernunft selbst einwohnen, aber es war doch keine Menschwerdung im eigentlichen Sinn, sondern nur eine sittliche Willenseinigung des Menschen Jesus mit Gott; und auf der anderen Seite verneinte man — Beryll v. Bostra im Orient — die besondere persönliche

Digitized by Google

Präexistenz Christi und lehrte, daß ihm die Gottheit des Vaters eingewohnt habe. Und ähnlich lehrten im Abendland die sogen. Patripassianer (Praxeas und Noëtus), daß der Sohn nur eine Erscheinungsform der Gottheit des Vaters sei, und der große Einfluß dieser Lehrweise — in Rom — zeigt im Grunde, wie weitreichend der Glaube an die Gottheit Jesu war; aber auch damit leugnete man doch im Grunde die Realität der Geschichte, in welche die Trinität eingetreten war.

2. Beiden Irrungen glaubte man — in der griechischen Kirche — am besten durch den Gedanken des „Logos" entgegenzutreten, durch welchen man beides, sowohl die Gottheit als die Besonderheit des Sohnes, zu sichern suchte. Aber es war doch ein irreführender Weg und Gedanke, der nicht der Bahn der heilsgeschichtlichen Offenbarung, sondern der Welt der heidnisch-philosophischen Gedanken angehörte und daher erst durch die Geschichte eine Reihe von Korrekturen erfahren mußte, um zum Ausdruck der christlichen Lehre selbst brauchbar zu werden. Denn die Logosidee war nur eine scheinbare Herübernahme biblischer Anschauungen, im Grunde war sie von diesen ganz verschieden. Denn in der Schrift bezeichnet der „Logos" das Wort, sei es das Schöpfungswort Gottes, sei es das Wort der apostolischen Verkündigung, und wenn die drei johanneischen Schriften einen eigenthümlichen Gebrauch des Wortes zu enthalten scheinen, so ist es auch hier das Wort Gottes, das in der geschichtlichen Person Jesu Christi besteht. Der Logos aber, von dem die Kirchenlehrer seit dem philosophisch gebildeten Justin dem Märtyrer (ca. 150 n. Chr.) reden, ist nicht mit diesem „Worte" der Schrift identisch, sondern ist ein Ausdruck für die Vernunft Gottes im Sinn etwa der Idealwelt (Plato's) oder der Weltidee oder der göttlichen Weltvernunft u. ähnl. (bei den Stoikern), und in diesem Sinn aus der antiken Philosophie von der alexandrinischen Religionsphilosophie (Philo's) — nach der Gewohnheit dieser jüdischen Spekulation — entlehnt worden, um zwischen dem einseitig überweltlichen, immateriellen Gott und dieser materiellen Welt zu vermitteln und so ein Verhältniß zwischen beiden zu ermöglichen. Gott ewig einwohnend — so etwa wurde es vorgestellt — ist diese göttliche Weltvernunft vor dem Anfang der Zeit zum Behuf der Schöpfung aus Gott hervorgetreten und in der sinnenfälligen Welt wirklich geworden. Von einer Persönlichkeit dieses Logos im eigentlichen Sinn weiß diese alexandrinische Religionsphilosophie (Philo's) so wenig wie von einer Menschwerdung dieses

Digitized by Google

Logos; denn diese sinnenfällige Welt ist bereits die irdische Wirklichkeit des Logos, und die sichtbaren Elemente der Welt sind gewissermaßen sein Leib oder sein Gewand, in das er sich kleidet, um so die Einwohnung Gottes in der Welt zu vermitteln. Das ist also nicht ein eigentlich religiöser Gedanke und Interesse, sondern Ausdruck einer Spekulation über das Verhältniß Gottes zur Welt, dem Interesse einer Welterklärung dienend, nicht aber Lehre einer Welterlösung — der Philosophie, nicht der Heilsgeschichte entstammend. Diese ganze Spekulation ist also weit entfernt, die Grundlage und Voraussetzung der neutestamentlichen trinitarischen Aussage von Gott zu sein. Die Spuren dieser Herkunft nun haften der Logoslehre auch in der Verwendung von Seiten der griechischen Kirchenlehrer an. Es war ein Irrthum dieser philosophisch gebildeten hellenischen Christen, wenn sie meinten, mit Hülfe dieser Idee das Geheimniß der Dreieinigkeit Gottes zu enthüllen. Und es ist ein Irrthum der Neueren, zu meinen, in jener philosophischen Idee den Ursprung der Trinitätslehre zu besitzen und die kirchliche Trinitätslehre, wie sie dann in Nicäa festgestellt wurde, als ein Produkt der hellenischen Philosophie bezeichnen und so erklären zu können. Da wäre allerdings das trinitarische Glaubensbekenntniß ein fremdartiges Element in der christlichen Lehrunterweisung, das wir je eher desto besser ab- und auszuthun hätten, um das ursprüngliche Wesen des Christenthums zu gewinnen. Vielmehr liegen die Wurzeln der kirchlichen Lehre nicht hier, etwa in den Schulen Alexandriens oder der platonischen oder stoischen Philosophie, sondern in der Schrift, die von jener philosophischen Logoslehre nichts weiß. Daher mußte diese denn auch, wenn sie zum Dienst der kirchlichen Theologie Verwendung finden sollte, erst noch wesentliche Korrekturen erleiden.

3. Zwei Mängel waren es vornehmlich, welche ihr anhafteten: die Subordination und die Zeitlichkeit des Logos. Denn als die zum Behuf der Weltschöpfung aus Gott herausgetretene Vernunft war dieser Logos ebenso Gotte untergeordnet wie zeitlich, wenn auch vorweltlich, gedacht. Diese beiden Schranken zu überwinden, dazu sollte vor allem der Arianismus und der Kampf mit ihm dienen. Denn der Presbyter Arius von Alexandrien dachte den Logos durch den schöpferischen Willen Gottes gesetzt, wodurch er seiner Entstehung nach der Zeit angehörig und als ein dem Wesen Gottes selbst ungleichartiges und zwischen Gott und Welt mitten inne stehendes Mittel-

Digitized by Google

wesen erschien. Mit dieser Verneinung der Absolutheit Christi aber und seiner Herabrückung auf die Stufe eines untergöttlichen Mittelwesens zwischen Gott und Welt, im Grunde nach heidnischer Denkweise, war auch die Absolutheit des Christenthums selbst und so denn auch die Mittheilung des ewigen Lebens Gottes verneint, die doch als das auszeichnende Wesen und Gut des Christenthums galt. Es war also nicht bloß ein einzelnes Dogma, um welches es sich in dem lange dauernden Kampfe zwischen dem Arianismus und seinem geistreichsten und energischsten Gegner Athanasius, „dem Vater der Orthodoxie", handelte, sondern das Wesen des Christenthums selbst in seinem Unterschied ebenso vom abstrakten Gottesbegriff des Judenthums wie vom pantheistischen Polytheismus des Heidenthums. Die Instanzen, welche Athanasius dem Arianismus in seinen verschiedenen Modifikationen entgegenhielt, waren daher nicht bloß die Lehre der Schrift und die Tradition der Kirche, welche Christo stets in ihren Gebeten die Gottheit zugeschrieben, sondern das Wesen des Christenthums selbst. Denn wenn das Christenthum wesentlich die Gemeinschaft Gottes und seines ewigen Lebens ist, so kann dieses Gut nicht durch Christus vermittelt sein, wenn er nicht selbst seinem ewigen Wesen nach im Besitze desselben, also mit dem Vater Gott „gleichwesentlich", also auch ewig aus dem Wesen Gottes geboren ist. Diesem objektiven Wesen des Christenthums entspricht auch der subjektive Glaubensakt, in welchem wir Christum ergreifen. Denn wir können nicht in einem und demselben Glaubensakt den Vater und den Sohn zusammenfassen, wenn sie beide wie Schöpfer und Geschöpf von einander verschieden und nicht gleichen Wesens sind.

Das Abendland aber hatte sich zwar, nach seiner ganzen mehr praktischen Art unterschieden von der Kirche des Morgenlandes, die im philosophischen Geist ihre Begabung, aber auch ihre Versuchung hatte, von diesen Fragen mehr fern gehalten und im Gegensatz gegen die Gnostiker mehr im Anschluß an die geschichtliche Offenbarung und an die trinitarische Taufformel sich auf das Verhältniß des Vaters zum Sohn beschränkt, stand aber doch in der Lehre wesentlich stets auf der Seite des Athanasius. So hat denn auch das nicänische Glaubensbekenntniß 325 nicht vom „Logos", sondern vom „Sohn" gehandelt, indem es diesen als gleichwesentlich, ewig aus dem Wesen des Vaters geboren, nicht durch den Willen des Vaters geschaffen (gegen Arius) bezeichnet.

Digitized by Google

Es war nicht bloß etwa die Logik des Verstandes, sondern der Ausdruck und die Konsequenz des christlichen Glaubensbewußtseins selbst, die sich darin niederlegte und sich auch gegen die verschiedenen abschwächenden Vermittlungsversuche, besonders durch die Arbeit der drei sogen. Kappadozier (Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Basilius der Große) siegreich behauptete und in der späteren Gestalt des sogen. konstantinopolitanischen Symbols wiederholte und die Folgerung auf die dritte „Hypostase" oder Person, nämlich den heiligen Geist, ausdehnte. Denn wenn im Anfang die Fassung des heiligen Geistes auch unsicher war, so war es doch nur folgerichtig, daß in die innergöttliche Selbstunterscheidung, in Vater, Sohn und Geist, auch diese dritte göttliche Form nicht als Kreatur, sondern als gleichwesentlich und gleichewig gefaßt werden müsse. Und in dieser Gestalt ist denn auch der trinitarische Glaube gemeinsames Gut und Bekenntniß der christlichen Kirche überhaupt geworden, wie denn dieses nicänische auch unserem bekannten Lutherlied: „Wir glauben all u. s. w." zu Grunde liegt und so zum Bestandtheil des sonntäglichen Gottesdienstes geworden ist. Es lautet aber: „Wir glauben an den einen Gott, Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden, alles das sichtbar und unsichtbar ist. Und an den einen Herrn Jesum Christum, Gottes einigen Sohn, der vom Vater geboren ist vor der ganzen Welt, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, geboren nicht geschaffen, mit dem Vater in einerlei Wesen, durch welchen alles geschaffen ist. Welcher um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen vom Himmel gekommen ist und leibhaftig worden durch den heiligen Geist von der Jungfrau Maria und Mensch geworden; auch für uns gekreuzigt unter Pontio Pilato, gelitten und begraben, und am dritten Tage auferstanden nach der Schrift und ist aufgefahren gen Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters. Und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten; deß Reich kein Ende haben wird. Und an den Herrn den heiligen Geist; der da lebendig macht; der vom Vater und dem Sohn ausgeht; der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich geehrt wird; der durch die Propheten geredet hat" — worauf dann noch das Bekenntniß zu der Einen heiligen katholischen (christlichen) und apostolischen Kirche, sowie zur Einen Taufe zur Vergebung der Sünden und die Erwartung der Auferstehung der Todten zum Leben der zukünftigen Welt folgt.

Digitized by Google

Man sieht von selbst, daß hier überall nicht vom Logos, sondern vom Vater, Sohn und Geist die Rede und damit denn auch dem Worte nach die Trübung beseitigt ist, welche durch die alte griechische Logoslehre hereingekommen war und damit denn das Bekenntniß auf die Aussage der Schrift gegründet erscheint. So viel also fehlt daran, daß jene altgriechische philosophische Logoslehre die Grundlage des trinitarischen Glaubens der Christenheit überhaupt sei, so daß diese mit jener falle. Nur in dem Einen Punkt hat sich zwischen der abend- und morgenländischen Kirche eine Differenz ausgebildet, als die abendländische Kirche zu der älteren Bestimmung vom Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater noch die Bestimmung: „und aus dem Sohn" (das bekannte kirchentrennende filioque seit Toledo 589) aufnahm. Diese Bestimmung über den ewigen Ausgang des heiligen Geistes überhaupt ruht auf der mißverstandenen Auslegung von Ev. Joh. 15, 26: Der vom Vater ausgeht. Aber nicht von einem ewigen innergöttlichen Ausgang des Geistes ist hier die Rede, sondern wie der Zusammenhang der Rede und speziell die Vergleichung von Joh. 14, 26: „Der heilige Geist, welchen der Vater senden wird in meinem Namen" zeigt, von dem geschichtlichen Ausgang des Geistes von Gott aus in die Welt, der vermittelt ist durch die Sendung des Sohnes. Nur wenn man von dieser geschichtlichen Sendung zurückschließen will auf den ewigen Ausgang, mag man jene Stelle hierauf anwenden. Man wird aber dann diesen ewigen Ausgang sich ebenso durch Vater und Sohn vermittelt denken müssen, wie denn auch nicht der Vater in seiner Besonderheit als Vater, sondern als Inhaber der Gottheit überhaupt zu denken wäre, wie dieß auch vom Sohn, wenn er dabei aktiv zu denken ist, zu gelten hätte.

4. Das aber ruht auf der Entwicklung, welche die Trinitätslehre vor Allem durch Augustin und seinen bestimmenden Einfluß im Abendland erfahren hat, wodurch der Gang der dogmengeschichtlichen Entwicklung dieser Lehre überhaupt vom Morgenland in das Abendland gewandert ist. Schon wenn wir neben das sogen. apostolische und das nicäno-konstantinopolitanische Bekenntniß als drittes ökumenisches das sogen. athanasianische stellen, so hat das nichts mit Athanasius, dem bekannten Vertreter des trinitarischen Glaubens in Alexandrien und Nicäa, zu thun, sondern trägt von ihm nur den Namen, in Erinnerung an den Kampf, welcher den Inhalt seines

Digitized by Google

Lebens gebildet und die dogmatische Festsetzung dieser Lehre für die Zukunft der Kirche entschieden hatte. Das sogen. athanasianische Bekenntniß zerfällt in zwei verschiedene, nur äußerlich verbundene Theile. Denn nur die erste Hälfte des Symbols handelt von dem Geheimniß der Dreieinigkeit, die zweite von dem Verhältniß der beiden Naturen in Christo, welches das Thema der folgenden Lehrkämpfe der griechischen Kirche gebildet hatte. Dort handelt es sich um die Frage der Einheit und der Dreiheit Gottes: daß wir — so wird der rechte christliche Glaube definirt — „den einen Gott in drei Personen und drei Personen in dem einen Gott verehren, weder die Personen ineinander mengend, noch das göttliche Wesen zertrennend. Eine andere Person ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der heilige Geist. Aber der Vater und Sohn und heilige Geist ist ein einiger Gott, gleich in der Herrlichkeit, gleich in ewiger Majestät. Welcherlei der Vater ist, solcherlei ist der Sohn, solcherlei ist auch der heilige Geist. Der Vater ist nicht geschaffen, der Sohn ist nicht geschaffen, der heilige Geist ist nicht geschaffen. Der Vater ist unmeßlich, der Sohn ist unmeßlich, der heilige Geist ist unmeßlich. Der Vater ist ewig, der Sohn ist ewig, der heilige Geist ist ewig; und sind doch nicht drei Ewige, sondern es ist ein Ewiger; gleich wie auch nicht drei Ungeschaffene, noch drei Unmeßliche, sondern es ist ein Ungeschaffener und ein Unmeßlicher. Also auch der Vater ist allmächtig, der Sohn ist allmächtig, der heilige Geist ist allmächtig; und sind doch nicht drei Allmächtige, sondern es ist ein Allmächtiger. Also der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott; und sind doch nicht drei Götter, sondern es ist ein Gott ꝛc. Der Vater ist von Niemand weder gemacht noch geschaffen noch geboren; der Sohn ist vom Vater allein nicht gemacht noch geschaffen, sondern geboren. Der heilige Geist ist vom Vater und Sohn nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend u. s. w. Und unter diesen drei Personen ist keine die erste, keine die letzte, keine die größte, keine die kleinste; sondern alle drei Personen sind mit einander gleich ewig, gleich groß, auf daß also, wie gesagt ist, drei Personen in einer Gottheit und ein Gott in drei Personen geehrt werde".

Wie ein geheimnißvoller Hymnus auf Gott den unbegreiflichen lauten die Worte dieses Bekenntnisses; wie ein kühnstes Wagniß, in Worte zu fassen, was doch nicht in Worte gefaßt werden kann; in

Digitized by Google

Gedanken zu kleiden, was doch alle Gedanken und Denkformen überragt, in die inneren Verhältnisse des ewigen Lebens Gottes einzudringen, welches uns doch stets verborgen bleiben muß. Denn von der geschichtlichen Offenbarung der göttlichen Liebe haben wir zwar eine Erfahrung, aber wer will von dem Geheimniß der innergöttlichen Lebensvorgänge und Lebensverhältnisse etwas aussagen? Es ist eine Kühnheit, welche die Grenzen des menschlichen Denkens und Begreifens zu überschreiten sucht. Jenes war die biblische Grundlegung, dieses war die Entwicklung des spekulativen Gedankens der kirchlichen Theologie. Aber so verwegen diese Entwicklung scheinen mag, sie war doch nothwendig. Denn die geschichtliche Offenbarung mußte in Beziehung zum göttlichen Wesen selbst gesetzt werden, um in diesem seine ewige Grundlage nachzuweisen. Freilich indem das Denken sich von dem Boden der geschichtlichen Grundlage zur Höhe des göttlichen Wesensgeheimnisses selbst sich erhob, mußte man sich mit logischen Bestimmungen begnügen, die gleichsam nur die Grenzlinien und Grenzpfähle bezeichneten, innerhalb deren die Gedanken sich zu halten haben.

Diese logischen Festsetzungen bewegten sich um die Begriffe der Einheit und der Dreiheit und des Verhältnisses zwischen beiden. Denn die Grundlage wird gebildet durch die Festsetzung der Einheit. Denn das war das erste Wesentliche und Unveräußerliche: die eine Gottheit, oder vielmehr der eine selbe Gott, der ewige, unermeßliche und allmächtige u. s. w., kurz die absolute Persönlichkeit, wie wir Gott jetzt zu bezeichnen pflegen. Dieser eine Gott aber hat seine Wirklichkeit in den drei Personen, wie man sie nannte — nicht um damit ihr Wesen zu bezeichnen und zu bestimmen, sondern nur, um sie nicht unbezeichnet zu lassen: die besonderen Existenzweisen des einen selben Gottes; jede der drei sogen. Personen in besonderer Eigenthümlichkeit, wie sie in den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes selbst ausgesprochen ist — nicht wie Theile eines Ganzen, sondern die inneren Akte, Arten und Weisen, wie der Eine selbe Gott innerlich sein ewiges Leben vollzieht und im Verhältniß zu sich selber steht, so daß in jeder dieser drei Existenzformen immer der eine selbe ganze Gott gegenwärtig und zu denken ist. Demnach kann zwar in der geschichtlichen Erscheinung und Offenbarung unter den dreien ein Unterschied und eine Unterordnung sein, im ewigen Sein Gottes selbst aber findet eine volle Gleichheit und Einheit

Digitized by Google

statt. Jede Person, d. h. Seinsform, also zwar ist Wirklichkeit und Gegenwart des einen gleichen Absoluten und doch in gegenseitiger Bedingtheit; denn der Vater ist Vater nicht ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Vater und der heilige Geist nicht ohne die beiden; wo die eine Person ist, da ist auch die andere; so daß bei aller Unterschiedenheit und Besonderheit doch stets die Einheit gewahrt bleibt; denn es ist der eine gleiche Gott, an den wir uns im Glauben und Gebet wenden, ob wir zum Vater oder zum Sohne beten; denn in dem Einen ist auch der Andere; es ist der Eine Selbstgleiche und doch Dreifaltige.

Aber wie man auch versuchen möge, mit solchen Bestimmungen das ewige Geheimniß zu zeichnen — deutlich machen werden wir es dadurch doch nicht; denn es übertrifft alle Menschenmaße. Und doch hat man es nie lassen können, Versuche der Erklärung anzustellen.

§ 32. Die Erklärungsversuche.

1. Die Erklärungsversuche halten sich zuerst an die Analogien des Naturlebens. Wenn man von dem Eindruck ausging, daß ein Gesetz der Dreiheit aller Wirklichkeit des Weltlebens zu Grunde liege und uns in jeder irdischen Bildung, von der Pflanze und Quelle und dem Lichte an u. s. w., entgegentrete, so ist dieser Eindruck und diese Beobachtung zwar unleugbar; aber eine wirkliche Erklärung ist das doch nicht; sondern eine Analogie zwischen ganz Ungleichartigem, zwischen dem sinnlichen Dasein und dem höchsten Geistesleben, das wir denken können. Entsprechender scheint es, das Geistesleben des Menschen zur Vergleichung herbeizuziehen, da ja der Mensch nach Gottes Bild und Gleichniß geschaffen sei. Auf dieser Bahn ist vor Allem Augustin, der spekulativste Theologe der abendländischen Kirche der älteren Zeit, allen Folgenden vorangegangen. Er hat zwar selbst das Bewußtsein — mit seinem berühmten trinitarischen Werk de trinitate 15 BB. —, das Räthsel nicht zu lösen: es erschien ihm, wie er sagt, gleich dem Thun eines Knaben, der am Meeresufer im Sande spielend das unendliche Weltmeer in seine Sandgrube fassen wolle; aber auch der Versuch erschien ihm der Mühe werth. Denn eine gewisse Aehnlichkeit ist allerdings unleugbar; im inneren Leben des Geistes faßt sich doch

Digitized by Google

eine Mehrheit — und zwar eine Dreifachheit — der Seiten oder Aktionen einheitlich zusammen: es ist ein Geistesleben, das sich in sich unterscheidet im Denken und Wollen und doch durch diese Unterscheidung seine Einheit vollzieht — sollte es in Gott selbst, dem absoluten Urbild des kreatürlichen Abbildes, nicht ähnlich sein? Denn wir unterscheiden in unserem Geiste Sein (oder Erinnerung), Denken (oder Wissen) und Wollen, in welchem der Geist liebend sich mit sich selbst zusammenschließt; und in dieser Dreiheit der inneren Momente ist es doch nur ein Leben, ein Geist oder Seele, nicht drei Leben u. s. w., sondern jene Einheit vermittelt sich innerlich selbst durch diese Dreiheit der Aktionen. Wir werden, in unsere Sprache übersetzt, sagen dürfen: es ist der Gedanke der Persönlichkeit, der sich in dieser inneren Kreisbewegung des geistigen Lebens innerlich vollzieht.

Und wenn in dieser inneren Kreisbewegung die absolute Persönlichkeit in sich selbst zurückkehrend sich selbst liebend meint, so mögen wir — und das war der andere Weg, den Augustin allerdings mehr nur andeutet, als ihn genauer verfolgt — in der ewigen Liebe, mit der Gott sich selbst will, die Dreiheit in der Einheit finden, „denn drei sind: der Liebende, der Geliebte und das gegenseitige Liebesverhältniß". Es sind nur flüchtige Andeutungen, die hier gegeben sind. Die folgende Zeit hat die beiden Wege weiter und eingehender verfolgt.

2. Die großen Scholastiker des Mittelalters gingen den ersteren Weg, und der größte von ihnen, Thomas von Aquin, am scharfsinnigsten: Denn, führt er aus, diese zwei Aktionen — und zwar nur diese beiden —, Denken und Wollen, eignen dem Geiste nothwendig und wesentlich; in Gott also ebenso wie beim Menschen, nur mit dem Unterschied, daß beim Menschen mit dem Ergebniß des Denkens oder des Willens die Bewegung selbst stille steht, weil sie ihr Ziel gefunden hat, bei Gott dem Absoluten dagegen im Ergebniß die Bewegung stets währt und nie abgeschlossen ist, da Gott ebenso ein stets Werdender wie ein Seiender ist, seiend im Werden, werdend im Sein. Damit ist denn die innergöttliche Geburt des Sohnes und der innergöttliche Ausgang des Geistes als ein ewiger Akt wie Prozeß des absoluten Lebens Gottes gesetzt. In verschiedenen Wendungen ist das im Wesentlichen die gemeinsame Theorie der Scholastiker geworden und in der Theologie der römischen Kirche bis auf den heutigen Tag geblieben, und einzelne Abweichungen,

Digitized by Google

wie etwa Abälard's Versuch, die Dreiheit der göttlichen Personen auf die göttlichen Eigenschaften der Macht, Weisheit und Gütigkeit Gottes zurückzuführen, wußten sich nicht zu behaupten, da dieser Versuch, an die Stelle der innergöttlichen Akte des geistigen Lebens bloße Eigenschaften zu setzen, als eine Abschwächung des Gedankens erscheinen mußte. Nur die Vertreter der mehr mystischen Richtung in der Scholastik verfolgten den anderen Weg Augustin's, indem sie aus dem Willen der göttlichen Selbstliebe die Dreieinigkeit zu begründen suchten. Allerdings mit einer Modifikation; denn die augustinische Trias: der Liebende, der Geliebte und die gegenseitige Liebe, gewann in dem dritten Glied zu sehr nur ein Verhältniß und zu wenig ein persönliches Analogon. So setzte die mystische Theorie statt dessen lieber den Genossen der Liebe, in welchem Subjekt und Objekt der Liebe zusammentreffen und so die Selbstlosigkeit der Liebe sich vollendet.

3. Ueber diesen Theorien und den scholastischen Spitzfindigkeiten in ihrer Entwicklung schwand je länger je mehr nicht bloß die biblische Grundlage, sondern auch die eigentlich religiöse Abzweckung und Bedeutung der ganzen Lehraufstellung, so daß die Reformation, welche die Theologie wieder zur Heilslehre machte und damit denn auch von den logischen Künsten zur religiös-praktischen Abzweckung zurückrief, alle jene Aufstellungen bei Seite schob. So hat vor Allem Luther sich auch am liebsten auf die sogen. Offenbarungstrinität, wie sie in der Schrift uns entgegentritt, zurückgezogen. Wohl liebte er es, in jedem Grashalm und Blümchen ein Bild der Dreieinigkeit zu sehen, und spielte wohl auch mit solchen Vergleichungen; aber das innergöttliche Verhältniß der Gottheit geht über alle Vernunft; wir thun gut, einfach beim Worte Gottes zu bleiben und über die göttlichen Geheimnisse nicht weiter zu disputiren. „Wie und welcherlei Weise solcher Unterschied der Personen in dem göttlichen Wesen von Ewigkeit zugehet, das sollen und müssen wir wohl ungegründet lassen." Nicht als wäre ihm die Sache selbst ungewiß oder zweifelhaft oder unwichtig gewesen: es bildet ihm stets die außer aller Frage stehende Grundlage des christlichen Glaubens an die Offenbarung Gottes in Christo und der Versöhnungsgewißheit.

So hat auch Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner sogen. Loci (1521) jene scholastischen Aufstellungen völlig bei Seite

Digitized by Google

geschoben: sie dienen mehr dazu, die Sache zu verdunkeln als zu lichten; die Hauptsache sei die Erkenntniß der Wohlthaten Christi, d. i. seiner Versöhnungsgnade und ihrer Wirkungen, die freilich die Gewißheit seiner ewigen Gottheit zur selbstverständlichen und unfraglichen Voraussetzung hat. Zwar hat es später den theologischen Lehrer gereizt, doch einen Versuch der Erklärung zu machen. Er kombinirt mit den augustinischen Gedanken die biblischen Bezeichnungen Christi als Logos und als Bild Gottes, um dadurch die inneren Lebensvorgänge des trinitarischen Prozesses deutlich zu machen. Der Vater zeugt den Sohn durch das innere Wort des Selbstgedankens Gottes, welcher ein Abbild des Denkenden oder Zeugenden ist; der heilige Geist aber ist das ewige Produkt des göttlichen Willens, in welchem Vater und Sohn in gegenseitiger Liebe sich einander zuneigen.

Aber der Versuch blieb ohne Nachfolge; vielmehr haben die orthodoxen Dogmatiker ihn als eine Träumerei des Magisters Philippus bezeichnet und abgelehnt; das Mysterium der Trinität könne durch die Gedanken menschlicher Vernunft nicht erreicht werden; auch gehe es nicht an — bemerkte ein alter Dogmatiker (Scherzer) nicht unpassend gegen alle analogen Versuche von Augustin an durch die Scholastiker herab —, die inneren Akte des Denkens und Wollens zur konstituirenden Grundlage für die Unterschiede und Besonderheiten der einzelnen Personen zu machen, da sie doch jeder der persönlichen Existenzformen der einen selben Gottheit zukommen müßten. So gab denn die orthodoxe Dogmatik alle solche spekulativen Versuche auf und zog sich auf die formalen logischen Bestimmungen zurück, in denen sie das Geheimniß der Trinität gegen die möglichen Abirrungen von der richtigen Linie des Glaubens zu sichern suchte; im Glauben selbst aber schloß sich der Protestantismus völlig mit den Grundbekenntnissen der alten Kirche zusammen — nicht, wie man dieß mißdeutet hat (Ritschl, Bender), um damit der neuen Kirche das Existenzrecht im deutschen Reiche zu sichern, sondern weil man darin wirklich den Inhalt des eigenen Glaubens und die entsprechende Würdigung des Christenthums als der absoluten Religion und der höheren Wahrheit gegenüber dem deistischen wie dem pantheistischen Irrthum über Gott zu besitzen sich bewußt war. Und dieß wird stets das Glaubensinteresse des trinitarischen Dogmas sein müssen, wir mögen das Dogma selbst mit der Vernunft erreichen oder nicht

Digitized by Google

— immer wissen wir darin den wahren Begriff von Gott gesichert. Denn er ist uns nicht eine äußere Größe und eine ziffermäßige Einheit, sondern der lebendig Eine, also der in sich Unterschiedene, obgleich Eine.

4. Darum hat denn auch weder der flache Einwand, wie Eins gleich Drei und Drei gleich Eins sein könne, sich zu behaupten vermocht; denn solchen Instanzen des Einmaleins unterliegt nicht ein Gedanke, der fast ein Jahrtausend lang die bedeutendsten Geister gefesselt und beschäftigt hat. Noch hat auch die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Lösung des Problems den Glauben der Kirche getödtet; vielmehr hat gerade diese Schwierigkeit nur immer wieder die Geister gereizt, die Lösung auf spekulativem Wege zu versuchen. Auch die spekulative Philosophie eines Hegel hat darin das letzte Wort der Philosophie zu besitzen geglaubt, freilich mit einer Umdeutung der Lehre, welche der christliche Glaube stets ablehnen muß; oder die positive Philosophie des späteren Schelling hat mit ihren Aufstellungen von den inneren göttlichen Potenzen den Schleier von der Gottheit und ihrer Offenbarung im Gang der Geschichte des religiösen Bewußtseins zu lüften gemeint, ohne daß uns damit das Licht schaubar geworden wäre, von dem es in der Schrift heißt: Gott wohnt in einem Lichte, da Niemand zu kommen kann (1 Tim. 6, 16).

Und auch von theologischer Seite aus versuchte man dem Geheimniß näher zu kommen, besonders indem man jene beiden Wege verfolgte und verbesserte, die Augustin schon andeutete Denn zunächst war es die Analogie des Selbstbewußtseins, die man zu Hülfe nahm (Lehmus, Twesten). Wie das Ich sich durch die inneren Akte des Selbstbewußtseins — der gegensätzlichen Unterscheidung und einheitlichen Zusammenfassung — sich selbst vermittelt, ähnlich ist Gottes Selbstbewußtsein zu denken; nur daß wir als kreatürliche Persönlichkeiten jenen Prozeß des Selbstbewußtseins nur denkend vollziehen, Gott dagegen als der Absolute in den Akten unterschiedlich sich wirklich setzt, also sich dreifach setzt, indem er sich als den lebendig Einen ewig will. Und sollte die menschliche Persönlichkeit als Gottes Ebenbild nicht Gott das ewige Urbild nach seiner Analogie sich denken dürfen oder müssen? Nur freilich will die nicht bloß gedankenhafte, sondern real persönliche Unterschiedenheit auf diesem Wege nicht recht gelingen. Aber immerhin wird dieses Ge-

Digitized by Google

dankengefüge nie eines gewissen Eindrucks verfehlen, wenn es auch in der neueren Zeit, welche mehr ethisches als spekulatives Interesse hat, mehr zurückgestellt worden ist Dagegen ist seit längerem (Sartorius, Liebner, Kahnis u. s. w.) die Berufung auf die inneren Nothwendigkeiten der Liebe Gottes vor anderen Analogien bevorzugt worden. Wenn Gott seinem Wesen nach Liebe ist — so sagt man etwa —, und man versteht das bekannte johanneische Wort 1 Joh. 4, 8 gewöhnlich so, obgleich es nicht eine Aussage über das Wesen, sondern über das Verhalten und die Gesinnung Gottes ist — so muß Gott nothwendigerweise ein Objekt seiner Liebe haben, denn Liebe ist nie ohne ein Anderes; da aber die Welt als kreatürliche nicht voll entsprechendes Objekt der absoluten Liebe, die Gott ist, sein kann, so setzt er sich selbst im Sohn zum Objekt seiner Liebe, mit dem er sich selbst ewig zusammenschließt im heiligen Geist als dem Band zwischen dem Vater und dem Sohn. Man hat diese Erklärungen in verschiedener Weise gewendet, aber sie kommen im Wesentlichen auf diesen Gedankengang hinaus. Wir werden aber sagen müssen: nicht bloß will auf diesem Wege die persönliche Besonderheit des heiligen Geistes nicht recht gelingen, sondern es scheint hier wiederum bei den ersten Personen des Vaters und Sohnes die persönliche Unterschiedenheit so stark hervorgehoben, daß wir dem Tritheismus uns anzunähern in Gefahr kommen, abgesehen davon, daß Gott der Freie, schlechthin sein selbst Seiende hier einer Nothwendigkeit zu unterstehen scheint, die sich mit seiner Freiheit nicht recht vertragen will. Auch trägt die Konstruktion oft — wir werden sagen dürfen — etwas zu Kindliches an sich, als daß wir von Gott dem Hocherhabenen in solcher menschlichen Weise werden reden dürfen.

5. Abschließende Betrachtung. Dürfen wir überhaupt den christlichen Glauben auf solche Versuche der Begründung oder der Analogien stützen, welche die Stelle von Beweisen vertreten sollen? Würde nicht mit der Unsicherheit dieser Begründungen oder Beweise der Glaube selbst erschüttert und ungewiß werden? Dieß ist mehrfach — besonders vom Herbartianer Thilo — eingehalten worden.

Der christliche Glaube ruht nicht auf Demonstrationen, sondern auf Gründen der heiligen Schrift und auf den Erfahrungen, welche der Christ von der Heilsoffenbarung aus macht und die ihm als Christen unfraglich gewiß sind. Das war der ursprüngliche Ausgang dieser ganzen Lehre und zu ihm werden wir daher zurück-

Digitized by Google

kehren, hier auch unseren Ausgangspunkt nehmen. Von der Schrift aus — wie wir sahen — und auf Grund unserer Glaubenserfahrung ist uns gewiß, daß Gott in seiner Offenbarung als die versöhnende Liebe sich im Unterschied des Vaters und des Sohnes geoffenbart und dadurch unsere Gottesgemeinschaft geschichtlich vermittelt und im Werk des heiligen Geistes uns persönlich aneignet und stets erhält, so daß wir in Vater, Sohn und Geist die drei Faktoren des Heils ebenso unterscheiden, wie zugleich in ihnen den Einen selben Gott ergreifen und besitzen. Gott aber wäre in seiner Heilsoffenbarung nicht der Dreifaltige, wenn er nicht als Gott der sich geschichtlich offenbarenden Liebe in sich selbst Dreieiniger wäre, denn geschichtlich wird offenbar nur, was ewig ist; so daß also Gott, sofern er Gott für uns, d. h. der Gott des ewigen Liebeswillens ist, diesen Liebeswillen in der dreifaltigen Selbstunterscheidung sich selbst vermittelt. Denn indem er in die Bewegung der geschichtlichen Offenbarung einzutreten sich ewig bestimmt hat, setzt er sich damit zum weltjenseitigen und übergeschichtlichen Grund und Ursprung aller Dinge und so denn auch zum unerschütterlichen Grund unseres Heils; zum Anderen zum ewigen Ziel, zu welchem hin alle Dinge sind, die im Dienst seines Liebeswillens und unseres Heils stehen, wodurch denn die Verwirklichung dessen, das werden soll, vermittelt ist; zum Dritten als die stete Gegenwart Gottes im Geist, der das Band der innerlichen Vereinigung mit Gott bildet in Allem, das auf Gott hin gemeint ist; so daß Gott — wenn wir so reden dürfen — urständlich, gegenständlich und zuständlich für uns das Heil zu vermitteln sich ewig bestimmt. Soweit etwa führt uns die Schrift, indem sie zu uns redet von dem Vater, von dem alle Dinge sind und unser Heil; von dem Sohne, zu dem hin und daher auch nach dem wir gewollt sind, um schließlich in sein Bild verklärt zu werden; und von dem Geist, der ausgegossen ist in unsere Herzen und in dem wir rufen: Abba, lieber Vater. So schließt sich in Vater, Sohn und Geist die Kreisbewegung der Heilsgeschichte, weil des Heilswillens, weil des Heilsgottes in sich ab. In diesem Sinne glauben und loben wir Gott, der ewig unser Heil liebend gewollt, in seinem Sohn, der in die Welt gekommen ist und wiederkommen wird, es liebend verwirklicht hat und schließlich verwirklichen wird, im Geiste Gottes, der Gott in uns und uns in Gott einführt und uns zu Menschen

Digitized by Google

Gottes macht und darin erhält Das ist die Trinität Gottes der Liebe, die uns offenbar geworden ist. Aber hinter diesem Gott, der ein Gott für uns zu sein sich ewig bestimmt und sich uns zu erkennen gegeben hat, steht als das Subjekt dieses Liebeswillens Gott selbst, wie er an und für sich und so denn auch in sich selbst ist. Von Gott in diesem Sinn aber vermögen wir nichts auszusagen. Denn wir erkennen nur, was für uns ist und sich uns zu erfahren gibt. Was jenseits unserer Erfahrung liegt, ist uns verborgen. Wir können Rückschlüsse machen auf diesen verborgenen Hintergrund des Seins, wir können ahnend davon reden, wir mögen nach Analogie dessen, was uns offenbar geworden ist, uns Bilder davon zu machen suchen — eigentlich erkennen werden wir es nie, sondern nur stammelnd davon reden. Denn wer will vom ewigen Leben Gottes selbst reden, wie es aus sich selbst sich stets gebiert und werdend ist und seiend wird? Davon reden die Formeln der kirchlichen Lehre, am Geheimniß tastend mit den Fingern, ohne es erschließen zu können. Nur im Wagniß mögen wir vom absoluten Leben reden, das stets aus sich wird, sich selbst sich gegenüber setzt und sich in sich abschließt, ohne es damit doch zu ergreifen und zu verstehen. Denn das Verstehen und Erkennen der Menschen ruht auf einem Unterscheiden; Gott aber, das absolute Leben, wie er für sich selbst ist, ist der ewig Eine — und doch dürfen wir hinzufügen: der Dreifaltige. Wenn alles Leben ein Geheimniß ist, wie sollte nicht das absolute Leben das Geheimniß aller Geheimnisse sein! Wer mag es aussprechen? Uns bleibt nur übrig, zu schweigen und schweigend anzubeten den Dreieinigen, vor dem auch die heiligen Geister Gottes schweigend sich neigen.

§ 33. Der ewige Liebesrathschluß Gottes.

1. Trinität und Rathschluß Gottes gehören zusammen; so sahen wir. Es wird daher richtig sein, vom Rathschluß Gottes (oder von der Prädestination) hier zu handeln. Unsere alten Dogmatiker pflegen allerdings — im Unterschied meist von den reformirten — nicht hier, sondern erst nach der Lehre von der Sünde davon zu handeln. Das heißt: sie behandeln den Rathschluß Gottes als den Rathschluß der Erlösung. Dieser aber, weil auch die Erlösung, hat allerdings die Sünde zur Voraussetzung. Aber der Rathschluß der

Digitized by Google

Erlösung ist nur die Gestalt, welche Gottes Liebeswille angenommen hat infolge der Sünde, hat also den Willen der Liebe selbst zur Voraussetzung.

Als Christen sind wir uns bewußt, daß wir unser Heil nicht uns selbst verdanken, sondern dem göttlichen Willen, welcher in freier Weise, nicht um unserer Würdigkeit oder Verdienste willen, sondern aus eigener freier Bewegung, die nur in Gott, nicht in der Beschaffenheit der Menschen oder einer Auswahl einzelner Menschen vor aller Zeit unser ewiges Heil liebend gewollt hat, indem er sich selbst im Sohne zum Gott der Menschen und ihres Heils bestimmt hat. Diese im christlichen Glauben selbst gegebene Gewißheit hat nun ihre nähere Bestimmung in der Schrift, vor Allem des Neuen Testaments, gefunden.

2. Die Schrift führt unser Heil durchweg auf Gottes ewigen Willen als den letzten Grund wie von Allem, so auch von unserem Heilsstand zurück; sowohl in einzelnen Stellen als auch in größeren Zusammenhängen. So zunächst im Eingang des Epheserbriefs, welcher von der Kirche, ihrer Begründung, ihrer Einheit und ihrer Auswirkung im Leben handelt. Die berühmte große Anfangsperiode dieses Briefs 1, 3—14 faßt die verschiedenen Stufen des göttlichen Heilswillens und seiner Ausführung in einheitlicher Weise zusammen. Im ewigen freien Willen ist unsere Gotteskindschaft begründet V 3—5, im Blute der Sündenvergebung Jesu Christi gnädig verwirklicht V. 6f., nach der Weisheit Gottes zu seiner Zeit verkündigt, damit die Einheit aller Dinge in Christo herbeigeführt würde V. 8—10, und so der Vorsatz des ewigen Willensraths Gottes sich verwirkliche im Erbtheil der Erwählten V. 11, sowohl beim vorerwählten Volke der Hoffnung (Israel) V. 12, als auch bei den herzugerufenen Heiden, die ebenfalls durch den Glauben im heiligen Geist das Siegel der Wahrheit V. 13 und das Unterpfand der zukünftigen Vollendung empfangen haben V. 14. Wir sehen: es ist ein umfassender Ueberblick, den der Apostel anstellt, vom letzten Grund im ewigen Gnadenwillen Gottes aus bis zum letzten Ziel in der Welt der ewigen Vollendung, — und zwar ordnen sich dem Apostel die Gedanken unwillkürlich trinitarisch: im Willen des Vaters ist das Heil begründet, im Werk des Sohnes auf Erden vollzogen, im Wirken des heiligen Geistes innerlich angeeignet. Die himmlische Welt — des göttlichen Rathschlusses — (V 3) ist der Ort des ewigen Ausgangs, die Welt der Herrlich-

Digitized by Google

keit Gottes (V. 14) die schließliche Vollendung. Daher — folgert das nächstwichtige Wort des Apostels Röm. 8, 28—30 — ist der Heilsrath aller Einwirkung der irdischen Mächte entnommen, muß vielmehr alles, was auf dem Wege zwischen der ewigen Grundlegung in Gott und der ewigen Vollendung durch Gott geschichtlich zwischeneintritt, nur dazu dienen, jenen Anfang zu seinem seligen Ziele zu bringen („denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen"), so daß der Apostel in dem großen Triumphgesang Röm. 8, 31—39 sich wider alle Mächte, die man nennen und an die man denken mag, rühmen kann: Wer kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Christo? — Das also ist die rechte Stimmung, mit der wir an das Geheimniß des ewigen Rathes herantreten sollen: nicht eine Stimmung banger Ungewißheit, sondern getroster Gewißheit, auf Grund der Liebe des Vaters, der Versöhnungsthat des Mittlers, in seinem Tod und Auferstehung und seiner himmlischen Vertretung (Röm. 8, 34) und im inneren Werk und Zeugniß des heiligen Geistes in unseren Seelen.

Wenn deßhalb der erste der biblischen Begriffe, die hier in Betracht kommen, der Wille Gottes ist, so ist das nicht ein allgemeiner und unbestimmter Wille, sondern von vornherein ein Wille des Wohlgefallens, und wenn dieser Wille als Vorsatz, somit als eine innere und zwar freie That Gottes bezeichnet wird, so ist das nicht eine willkürliche, ihrem Inhalt nach etwa nicht näher bestimmte That des bloßen Machtwillens Gottes, sondern immer als ein Vorsatz gemeint, der seiner näheren Bestimmung nach selbstverständlich ein Vorsatz der göttlichen Liebe ist, wie sie in der Sendung des Sohnes als That der Liebe Gottes zur Welt überhaupt offenbar geworden ist (Joh. 3, 16). Dieß liegt auch in der weiteren Bezeichnung des Vorsatzes als „Zuvorerkennen": Röm. 8, 29 „die er zuvorerkannte, die hat er auch zuvorbestimmt, gleichgestaltet zu werden dem Bild seines Sohnes". Denn wenn die Schrift von Erkennen und Zuvorerkennen spricht, so ist das weder so viel wie Wissen — wie es in den Kreisen der alten lutherischen Dogmatiker gewöhnlich verstanden wird — noch auch so viel wie Bestimmen und Zuvorbestimmen nach der Fassung der reformirten prädestinatianischen Kreise. Denn das göttliche Erkennen ist nicht ein Bestimmen, welches über Menschen und Dinge etwa eine Verfügung trifft, die für sie und ihre Zukunft unbedingt maßgebend wäre; noch aber auch ist es wie das Wissen ein an sich

Digitized by Google

gleichgültiges, welches den Wissenden und das Gewußte ohne näheres Verhältniß zu einander stehen ließe, wie wir vieles wissen, was uns weiter nicht berührt, sondern schließt immer eine innere Theilnahme in sich. Wenn es z. B. Ps. 1, 6 heißt: Gott erkennt den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergeht, so weiß oder kennt zwar Gott den Weg der Gottlosen so gut wie den der Gerechten, aber er erkennt ihn nicht, d. h. er eignet sich ihn nicht in innerlicher Theilnahme an. Oder wenn der Herr einst zu denen, die er am jüngsten Tage von sich weist, sagen wird: Ich habe euch nie erkannt, so hat er zwar von ihnen gewußt, aber ohne daß er sie als die Seinen innerlich anerkannt hätte und in Gemeinschaft mit ihnen eingetreten wäre. Das biblische Erkennen ist immer ein aneignendes Erkennen der Gemeinschaft; wie ja selbst in menschlichen Dingen wir nur das wahrhaft erkennen, worein wir uns innerlich versenken und das wir innerlich uns aneignen. Während nun in menschlichen Dingen dieses Erkennen nur da stattfinden kann, wo der Gegenstand des Erkennens vorhanden ist, so geht bei Gott als dem Ewigen und dem Ursprung aller Dinge das Erkennen der Existenz des Menschen u. s. w. auch voran. So hat Gott Israel zuvor erkannt (Röm. 11, 2), d. h. noch bevor es war, hat er es liebend gewollt und ist innerlich in ein Gemeinschaftsverhältniß zu ihm getreten, welches auch seiner Existenz zu Grunde liegt und das zukünftige Ziel verbürgt — natürlich mit Einschluß der Bedingung, daß Israel — oder der Mensch überhaupt — im Glauben auf diesen zu Grunde liegenden Willen der Liebe Gottes eingeht. Wir werden also nicht bei solchen Stellen wie Röm. 8, 29: „Die Gott zuvor erkannt hat, die hat er auch zuvor bestimmt" nach der gewöhnlichen Weise unserer alten Dogmatiker erst zu ergänzen nöthig haben: „zuvor erkannt, nämlich als solche, die an ihn glauben werden"; denn die Schrift gebraucht dieses „Zuvorerkennen" ohne solche nähere Ergänzung, d. h. wie man sich ausdrückt: absolut, nicht relativ. Es würde, wenn man es damit Ernst nähme, der übrigen Schriftanschauung widersprechen. Denn es würde dann scheinen, als wäre unser Glaube das erste und zu Grunde liegende, während es doch Gottes gnädiger Wille allein ist, der uns, ehe wir daran dachten oder etwas dazu thaten, für das Heil in Christo liebend gewollt hat — nur daß wir selbstverständlich durch den Glauben darauf einzingen und es uns aneigneten und nicht durch den Unglauben Gottes gnädige Absicht vereitelten.

Digitized by Google

In diesem ewigen Liebeswillen (Zuvorerkennen) Gottes nun, der die feste, weil ewige Grundlage wie unseres Heils so auch unseres Glaubens bildet, ist auch — wie die Schrift nun weiter sagt — das zukünftige Ziel mit eingeschlossen, zu dem uns Gott „zuvorbestimmt" hat, so daß, was auf dem Wege dazwischen kommt, nur dazu dienen muß, uns zu diesem Ziel zu bringen, daher wir auch von allen Widerwärtigkeiten oder Hemmnissen u. s. w. wissen, daß den Gottliebenden Alles zum Besten dienen, oder wie es im Griechischen noch charakteristischer heißt: „zusammenwirken muß zum Guten", d. h. zum Heil als dem Guten. Ist nun der zu Grunde liegende ewige Wille Gottes ein Wille der Liebe, so ist auch die Bestimmung eine Liebesbestimmung, wie es Eph. 1, 4. 5 heißt: „Indem er in Liebe uns zuvorbestimmte zur Sohnschaft durch Jesum Christum zu ihm (als dem Ziele) hin". Ist aber weiter dieser Wille und Bestimmung ein Wille der Liebe, so ist er „in Christo" gefaßt und findet in der Einigung mit Christus seine Bestimmung, wie es Eph. 3, 11 heißt: Die Erlösung ist geschehen nach dem Vorsatz der Ewigkeiten, welchen Gott gemacht, d. h. gefaßt (nicht erst vollzogen) hat in Christo Jesu unserem Herrn. Nicht in dem, daß er Mensch geworden — denn im Menschgewordenen ist der Vorsatz nicht erst gefaßt, sondern vollzogen, sondern schon vorher, in dem der Mensch werden sollte, gefaßt, nämlich im Geheimniß der Dreieinigkeit, so daß wir sagen dürfen: Die Dreieinigkeit selbst (weil der ewige Sohn des Vaters) ist — menschlich geredet — der Ort des göttlichen Liebeswillens; wie es denn auch 2 Tim. 1, 9 heißt, unsere Berufung sei geschehen „nicht gemäß unseren Werken, sondern gemäß eigenem Vorsatz und der Gnade, die uns verliehen war in Christo Jesu (d. h. in dem, der dann als Mensch Jesus der Christ erschienen ist) vor ewigen Zeiten, jetzt aber kund gethan worden durch die Erscheinung unseres Heilandes Christus Jesus". Also in Christo sind wir ewig liebend gewollt von Gott. Darum, weil die Liebe Gottes in Christo steht, aus Liebe aber Gott überhaupt die Welt gewollt hat, darum ist auch Christus der Mittler alles Seins (Kol. 1, 15 ff.), durch den, nach dem und zu dem hin alles geschaffen ist, wie er auch der Mittler der neuen Welt, das Haupt der erlösten Welt, das Haupt der Gemeinde geworden ist. Denn in ihm sollte alle Fülle wohnen (Kol. 1, 19), nämlich alles dessen, das Gott gewollt hat. Deßhalb ist auch dieß das schließliche Ziel (Eph. 1, 9 ff.), „daß das

Digitized by Google

All zur Einheit zusammengefaßt werden soll, das im Himmel und das auf Erden, in ihm, in welchem wir auch unser Los erhalten haben, zuvorbestimmt, wie wir sind nach dem Vorsatz deß, der alles wirket nach dem Wohlgefallen seines Willens, daß wir seien zum Lobe seiner Herrlichkeit". So, sehen wir, schließt sich nach dem Gedanken und der Darstellung des Apostels der Rathschluß und die Dreieinigkeit, also auch das Lehrstück von beiden einheitlich zusammen.

3. In diesen Zusammenhang der Dinge tritt nun, scheinbar fremdartig, der biblische Begriff der „Erwählung" oder Erkürung hinein, aber nur, weil die Sünde als etwas Störendes zwischenein getreten ist. Denn was die Schrift von der „Erwählung" sagt, ist veranlaßt durch die Thatsache und den Gedanken der Sünde. Das griechische Wort bedeutet nicht, wie man es gern besonders in den prädestinatianischen Kreisen — faßt, Auswahl, etwa von Einzelnen aus anderen Einzelnen, die nicht erwählt sind, entweder weil Gott sie nicht erwählen wollte nach seiner Willkür — so verstehen es die Einen — oder weil sie es etwa nicht werth oder sonst nicht geeignet waren — so versteht man es etwa auf der anderen Seite. Zuerst begegnet uns das Wort in der Rede des Herrn an seine Jünger Joh. 15, 19: Ich habe euch mir (denn das liegt mit im Worte) erkoren aus der Welt. Also daß seine Erwählung eine freie That war, die von ihm ausging und nicht etwa in ihnen, sondern nur in ihm begründet war, das ist das erste — wie es Eph. 1, 4 heißt: „Er hat uns erkoren in ihm vor Grundlegung der Welt" —; daß diese Erkürung die Gemeinschaft mit ihm zum Zwecke hatte („ich habe euch mir erkoren"), ist das andere; und daß sie allerdings im Gegensatz zur „Welt", d. i. zum gottentfremdeten Sein und Lebensstande geschehen, das ist das dritte; das ist allerdings auch im Gegensatz zu solchen gesagt, die sich dem Stande der Gottentfremdung etwa nicht haben entnehmen lassen, wie der Herr in seine Gemeinschaft oder Nachfolge solche nicht aufnehmen konnte, die seinem Rufe nicht folgen wollten, oder auch andere in Untreue aus dem Stande der Erwählung wieder entfielen, wie etwa Judas In dieser Erkürung oder Erwählung und in ihrem geschichtlichen Vollzug durch das zur Nachfolge berufende Wort und das Hören und Nachfolgen im Glauben gewinnt der ewige Rathschluß der Liebe konkrete Gestalt und thatsächliche Auswirkung. So ist es gemeint, wenn Röm. 9, 11 vom „erkürungsgemäßen Vorsatz" die Rede ist. Denn das will nicht

Digitized by Google

einen Vorsatz bezeichnen, der sich nach der Norm der Erwählung richtet, als wäre die Erwählung das erste und der Vorsatz erst das zweite, als hätte Gott etwa nur einen Vorsatz für die, die er erwählt hat (aus Gründen oder ohne Grund), sondern es redet dieses Wort von dem ewigen, Allem zu Grunde liegenden Vorsatz nur so, daß er sich „erkürungsgemäß", d. h. in der Form der Erkürung geschichtlich vollzieht. Deßhalb also, weil der „Vorsatz" in Christo steht, ist die Erwählung auch nach Eph. 1, 4 in Christo geschehen; das will sagen: sie vermittelt sich für uns durch den Glauben an Christus, weil, wie der Vorsatz ewig, so auch die Erwählung geschichtlich an Christus geknüpft ist.

Was die Schrift also von der „Erwählung" (oder Erkürung) sagt, enthält nicht etwas anderes oder Neues gegenüber dem, was sie vom Willen, vom Vorsatz, vom Zuvorerkennen sagt, sondern bezeichnet nur den geschichtlichen Weg, den jener Rathschluß Gottes unter der Voraussetzung der Sünde, welcher wir entnommen werden sollten, eingeschlagen hat; sei es nun, daß die Erwählung gegenüber der Welt in der Berufung, oder daß sie gegenüber der Vielheit der Berufenen in der Entnehmung derer, die treu bleiben, geschieht — wie es gemeint ist in dem bekannten Wort: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt (Matth. [20, 16] 22, 14), nämlich im schließlichen Erfolg.

Es bleibt also dabei, daß Gott einen freien Rathschluß der Liebe in Christo hat, der ewig ist, allen Menschen vorangeht und ihrem Heil zu Grunde liegt, der also allgemeiner Art ist und nicht etwa bloß einzelne Menschen umfaßt, sondern „die Welt" (Joh. 3, 16), seine Offenbarung und Auswirkung in der Menschwerdung und dem Tode Christi für Alle, d. h. in der Versöhnung der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2) und sein schließliches Ziel in der Einen, in Christo geeinten Menschheit, d. h. in der schließlichen Gemeinde Jesu Christi hat (Eph. 1, 10); nur eben seinen geschichtlichen Vollzug in der Erwählung derer hat, die im Glauben auf den Ruf zu Christus eingehen, so daß also gilt: Gott will, daß allen geholfen werde (1 Tim. 2, 4; Tit. 2, 11), und daß nicht einer verloren gehe (Ezech. 33, 11 u. s. w.; 2 Petr. 3, 9). Dieser allgemeingültige und ewige Rathschluß der Liebe ist daher auch der Fels, zu dem wir in Zweifel und Anfechtung immer wieder flüchten und unsere Füße auf ihn stellen sollen, um so des Heils von Gott aus immer wieder gewiß zu sein und

Digitized by Google

die anderen in Zweifel und Anfechtung des Heilswillens Gottes, der für sie wie für alle gilt, gewiß zu machen. Das ist unfragliche biblische Lehre über den göttlichen Rathschluß, deren wir gewiß sein dürfen, auch wenn noch so viele einzelne Worte in der Schrift dem zu widersprechen oder damit unvereinbar zu sein scheinen sollten. Denn von dem aus, was gewiß ist, muß zurecht gestellt und verstanden werden, was etwa nicht gewiß ist, nicht umgekehrt.

4. Und allerdings enthält die Schrift eine Reihe von Aeußerungen, welche, wie man es nennt: partikularistisch zu lauten scheinen. Und es würde ja auch die Lehre von einer Einzelwahl nicht so wiederholt und vielfach in der Kirche Vertretung gefunden haben, so sehr sie auch dem menschlichen Gefühl widersprach, wenn sie nicht einen scheinbaren Anhalt in Schriftaussagen hätte. Aber wir werden uns unschwer überzeugen, daß dieser Schein nur eben scheinbar und nicht wirklich ist.

Wenn es wiederholt im Kampfe Jesu mit den feindlichen Juden nicht bloß heißt: sie wollten nicht glauben, sondern sie konnten nicht (Joh. 12, 39 f.), mit Berufung auf das bekannte Wort in der jesajanischen Vision (Jes. 6, 9 f.) und wie bei den Gleichnissen Jesu (Matth. 13, 13 f.), sie sollten nicht sehen und erkennen und sich bekehren — so scheint es hier nur so, als ob von einem Nichtkönnensollen die Rede wäre, im Grunde aber ist von einem Nichtwollen von Seiten der Menschen die Rede. Weil sie nicht wollen, darum sollen sie nicht können; es ist nicht ein ewiger Rath Gottes gemeint, sondern ein geschichtliches Verhalten Gottes, in welchem er die menschliche Ungeneigtheit schließlich mit Unfähigkeit straft. Denn so sehen wir es ja vielfach in der Geschichte: wer nicht glauben will, dem werden immer neue Steine des Anstoßes und Hindernisse im Wege liegen, die ihn schließlich nicht zum Glauben kommen lassen. Das ist Gottes sittliche Ordnung der Dinge.

Aehnlich ist es auch bei den Stellen, welche von Verstockung reden. Nicht etwa von einem ewigen Willen Gottes ist die Rede, gemäß welchem von vornherein etliche unbedingt zum Unglauben bestimmt wären, sondern vom geschichtlichen Verhalten Gottes, welches immer durch das Verhalten des Menschen mit bestimmt ist. Allerdings ist die Verstockung nicht bloß etwa im Sinn einer göttlichen Zulassung gemeint, sondern eines göttlichen Gerichtsaktes und Verhängnisses; aber dieser Gerichtsakt hat ein veranlassendes Verhalten

Digitized by Google

der Menschen zur Voraussetzung; nicht den Gehorsamen etwa bestimmt oder macht Gott zu einem Ungehorsamen; sondern den zum Glauben Ungeneigten macht Gott hart in seiner Ungeneigtheit — denn das heißt Verstockung —. Wenn im Alten Testament von der Verstockung Pharao's die Rede ist, so heißt es — und das ist charakteristisch — ebenso oft: Pharao verstockte sich, wie: Gott verstockte ihn; zum Zeichen: nicht die Sünde des Unglaubens und Ungehorsams selbst wirkte Gott — diese ist Sache des Menschen —, sondern nur diese Gestalt der Sünde, daß sie sich verfestigte und hart blieb und nicht etwa in Weichlichkeit oder Furcht sich der Ungehorsam in die Form des Gehorsams kleidete. Und so ist es durchweg in der Schrift, wenn von Verstockung oder Verhärtung die Rede ist; z. B. wenn es Röm. 1, 24 von den Heiden heißt: Gott gab sie dahin u. s. w. Denn das bezeichnet ein wirksames Handeln und nicht bloß eine passive Zulassung, also eine göttliche Aktivität, welche nur eben die eigene Sünde (der Unsittlichkeit u. dgl.) mit dem entsprechenden Gericht der Sünde straft. Nicht die Sünde selbst wirkt Gott, wohl aber wirkt er die Gestalt der Sünde, da er im Gebiet der Natur des Menschen mit souveräner Macht waltet. Und ebenso ist das Wort 1 Petr. 2, 7 f. vom Stein des Anstoßes — das selbst für Viele zu einem Stein des Anstoßes geworden ist — gemeint: sie stoßen sich (an dem Stein) dem Worte nicht gehorchend, wozu sie auch gesetzt sind, d. h. nicht: sie sind dazu gesetzt, daß sie nicht glauben, sondern daß sie, weil sie dem Wort nicht glauben, sich stoßen sollen. Wer nicht glauben will, dem soll das Wort von Christo zum Anstoß gereichen.

Die Schrift ist also weit davon entfernt, in diesen Stellen einen Rathschluß der Verwerfung zu lehren, sondern nur eben das will sie sagen, daß Gott über den Unglauben Gericht verhängt.

Und auch nicht indirekt lehrt jenes die Schrift, wie es scheinen könnte, wenn sie Offb. Joh. 20, 12. 15 unter den Büchern, nach denen die Menschen gerichtet werden, „ein Buch des Lebens" nennt, in welchem die stehen, die des ewigen Lebens theilhaftig werden. Denn nicht ein Buch des göttlichen Willens, sondern des Wissens ist gemeint: nur diejenigen haben am ewigen Leben Theil, welche Gott als solche findet, die im Leben stehen. Höchstens könnte man Ap.-Gesch. 13, 48 eine vorzeitliche Bestimmung der Einzelnen zum Leben oder zum Tode finden: Die Heiden freuten sich und priesen das Wort des Herrn und glaubten, „so viel ihrer zum ewigen Leben verordnet

Digitized by Google

waren", wenn nicht vielleicht zu übersetzen ist: welche sich auf das ewige Leben gerichtet hatten. Aber wenn das auch nicht so zu verstehen ist, so wäre es nach dem ganzen Zusammenhange auch hier nicht als göttliche Bestimmung, sondern als eine geschichtliche Verordnung Gottes gemeint, die durch das eigene innerliche Eingehen auf den gnädigen Willen Gottes bedingt ist. Denn unmittelbar vorher (V. 46) sagt der Apostel: „Euch (nämlich: den Juden) mußte zuerst das Wort Gottes gesagt werden; nun ihr es aber von euch stoßet und achtet euch selbst nicht werth des ewigen Lebens, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden". Damit ist die Sache unfraglich klar gestellt.

Nur ein Abschnitt der heiligen Schrift scheint dem, was wir erkannt haben, zu widersprechen und ist von jeher die eigentliche Burg der sogen. Prädestinationslehre (Kalvin's u. s. w.) gewesen, nämlich Röm. 9—11. Und allerdings, wenn wir hier lesen 9, 13: Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt, 9, 15: welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, des erbarme ich mich, V. 18: so erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will, V. 21: hat nicht ein Töpfer Macht u. s. w., so lauten diese und ähnliche Worte dort allerdings unbedingt. Und wenn wir mit ihnen nicht zurechtkommen könnten, müßten wir sie eben stehen lassen und uns bescheiden, daß die anderen uns klar und gewiß geworden sind. Aber vielleicht werden wir doch auch jener scheinbar harten Reden mächtig werden können. Es ist immer ein verhängnißvoller Fehler in der Auslegung der heiligen Schrift, einzelne Worte aus ihrem Zusammenhang herauszulösen und für sich allein hinzustellen, und darauf dann ganze Gebäude von Gedanken zu stellen, statt sie nach ihrem Zusammenhang zu verstehen und zu würdigen. Hier aber ist die Meinung des ganzen Zusammenhangs unfraglich. Vergegenwärtigen wir uns im raschen Ueberblick, was der Apostel im Römerbrief überhaupt will. Es ist die Weltstellung und Weltbestimmung des Christenthums überhaupt, welche der Apostel in diesem, an die Gemeinde der Welthauptstadt gerichteten Sendschreiben darlegt. Zuvörderst, daß die ganze Welt, der Heiden (1, 19 ff.) wie der Juden (2, 1 ff.), des Heils entbehre und bedürftig sei; daß aber in Christo Jesu und im Glauben an ihn ohne Verdienst der Werke, rein aus Gnaden, für alle Welt ein Heil, der Gottesgerechtigkeit, bereitet sei (3, 21 ff.), in welchem sich der Segen Abraham's verwirkliche (4, 1 ff.). Das ist etwa der In-

Digitized by Google

halt des 1. Theils, welcher sich immer mit dem Unterschied der Heiden und Juden beschäftigt. Der 2. Theil, Kap. 5—8, beschreibt nun dieses Heil in seinen Segensfolgen, für den Einzelnen wie für die Menschheit — ohne Rücksicht auf jenen Völkerunterschied — und schließt mit der freudigen Heilsgewißheit und ihrem Triumph in dem glänzenden Abschnitt am Schluß des 8. Kapitels. Aber — so fährt nun der 3. Theil, Kap. 9—11, fort — je größer dieses Heil für alle ist, wie kommt es nun, daß gerade Israel, das Volk des Heils, dieses Heils verlustig gegangen ist, die Heiden aber desselben theilhaftig geworden sind? Das ist das Problem, das ihn beschäftigt: das Problem des Heilsverlustes Israels — also ein geschichtliches Problem, nicht eine dogmatische Frage. Von da aus also haben wir diese drei Kapitel zu verstehen und nicht ohne weiteres in ihnen einen dogmatischen Aufschluß über die Prädestination zu suchen. Nicht an Gott liegt es — so antwortet zunächst Kap. 9 —, weder an Gottes Untreue gegen sein Wort der Zusage (9, 6—13), noch an Gottes Ungerechtigkeit (9, 14 ff.), sondern an Israel selbst liegt es (Kap. 10); denn Gott hat den Weg der Glaubensgerechtigkeit geordnet (10, 1—15), aber eben diesen wollte Israel nicht gehen (10, 16—21). Aber dennoch — lautet der befriedigende Schluß Kap. 11 — hat Gott Israel nicht ganz und für immer verworfen; denn er hat sich eine Auswahl vorbehalten trotz des Gerichts über die Ungehorsamen (11, 1—10), und die Verwerfung des ungläubigen Israel dient nur der Berufung der Heiden (11, 11—16), diesen zugleich zur Warnung. Denn auf dem Glauben und dem Unglauben steht Annahme und Verwerfung (11, 17—24); aber auch die Zeit Israels wird wieder anbrechen, denn wenn die Zeit der Gerichtsverstockung an Israel ihre Aufgabe erfüllt haben wird, dann wird die gnädige Annahme der Heiden auch Israel reizen, sich seinem Gott wieder zuzuwenden (11, 25 ff.). So dient zuerst der Unglaube Israels den Heiden und dann wiederum der Glaube der Heiden den Juden, so daß das Heil Aller immer auf Gottes Erbarmen ruht, der zuerst Alle beschlossen hat unter den Unglauben, um sich schließlich Aller zu erbarmen (11, 32). Dieß erwägend und betrachtend bricht dann (11, 33—36) der Apostel zum Schluß in den Lobpreis Gottes und seiner Weisheit aus, die auch die verkehrten Wege der Menschen nur benutzt zur Verherrlichung seiner allgemeinen Gnade. — Wir sehen also: was die Gedanken des Apostels durchweg beherrscht von Anfang bis zu

Digitized by Google

Ende, iſt die allgemeine Gnade, nicht etwa ein Lehrſatz von einem partikulariſtiſchen Erwählungsrathe. Was alſo an ſcheinbar harten Worten uns dazwiſchen begegnet, ſteht alles doch nur auf dem Weg zu dieſem Ziel der Verherrlichung dieſer allgemeinen Gnade und iſt nur Mittel für dieſen Zweck. Darnach alſo haben wir auch die einzelnen Worte zu verſtehen und ſie nicht von einer Beſtimmung zur ewigen Seligkeit oder Verdammniß zu faſſen, ſondern in dem geſchichtlichen Sinn der Führung Iſraels. Dieſe will der Apoſtel ſich und den Leſern deuten durch die Erinnerung: wie Gott vordem ſeine Wege eingeſchlagen hat, durch und in Iſrael die Heilsgeſchichte fortzuführen, ſo hat er auch die theilweiſe und zeitweiſe Verwerfung Iſraels nur dazu verwendet, die Heilsgeſchichte jetzt — da ſich Iſrael weigerte — durch die Gemeinde aus den Heiden weiterzuführen — aber immer doch zur ſchließlichen Verherrlichung der freien und allgemeinen Gnade. Dieſe iſt es, die ſich immer durchzuſetzen weiß. — Damit werden wir die Betrachtung der Schriftlehre ſchließen dürfen, indem wir für das Einzelne auf die betreffenden Auslegungen verweiſen.

§ 34. Die Kirchenlehre vom ewigen Rathſchluß Gottes.

1. Der Apoſtel war von ſeiner geſchichtlichen Betrachtung aus auf die Frage nach dem Rathſchluß Gottes zu ſprechen gekommen und hatte ſie unter dieſem Geſichtspunkt behandelt. In der Kirche aber hatte man dieſen Ausgangspunkt zu raſch mit der Frage nach dem ewigen Geſchick, und zwar der Einzelnen vertauſcht und dadurch die Klarheit der Behandlung im Verlauf der Lehrentwicklung beeinträchtigt. Und zwar war es das doppelte Intereſſe, welches die alte Kirche feſtzuhalten und mit einander zu vermitteln ſuchte. Das Heil der Menſchen iſt rein und ganz auf Gott zu gründen, der Grund für das Verderben des Menſchen dagegen iſt lediglich im Menſchen ſelbſt zu ſuchen. Man vermittelte dieſes doppelte Intereſſe dadurch, daß man die Beſtimmung Gottes über die Einzelnen im Vorauswiſſen Gottes vom thatſächlichen Verhalten des Menſchen und nicht etwa dieſes durch das Vorauswiſſen Gottes beſtimmt ſein ließ. Denn wie der alte Kanon (ſchon des Origenes) lautete: Nicht weil es von Gott gewußt iſt, geſchieht etwas, ſondern weil es geſchehen wird, weiß es Gott voraus. Es liegt dem die

Digitized by Google

richtige Vorstellung vom göttlichen Wissen und Vorauswissen zu Grunde, daß es ein sogen. intuitives, d. h. schauendes Wissen ist, vor dem die Dinge und Thaten in ihrer Wirklichkeit stehen. Aber freilich war, indem man so Gott von aller Verursachung des Bösen frei zu machen und das Böse lediglich in menschlichen Ursachen zu finden suchte, damit auch gegeben, daß der Mensch auch die Ursache des Guten zu werden und das Gute nicht ausschließlich in Gott begründet zu sein schien. Das aber führt dann zum sogen. pelagianischen Irrthum, welcher den Menschen zum Urheber ebenso des Guten wie des Bösen macht, während die Kirche von Anfang an den Grund des Guten nur in Gott zu finden lehrte. Wollte man diesen Irrthum vermeiden, der sich aus dem Begriff der menschlichen Freiheit zu ergeben schien, so blieb nur — so schien es — übrig, die Freiheit in diesem unbedingten Sinn zu verneinen und das ewige Geschick der Einzelnen lediglich im Rathschluß Gottes begründet sein zu lassen. Das war der Weg, den Augustin in seiner späteren Lehrfassung einschlug. Der Fehler lag darin, daß man den Rathschluß Gottes als einen Rathschluß über die Einzelnen und ihr endliches Ziel und Geschick faßte, statt als einen Liebesrathschluß über die Begründung des Heils für die Einzelnen durch die geschichtliche Veranstaltung und die wirksamen Mittel des Heils, denen gegenüber dem Menschen eine Freiheit der Entscheidung für oder gegen die gnädige Darbietung und Wirkung Gottes möglich ist. Daraus ergaben sich für Augustin die Sätze: 1. von der partikularen Gnade, nach welcher Gott nur einen Theil der Menschen sich zum Heil erwählt, 2. von der unwiderstehlichen Gnade, nach welcher Gott in den Erwählten so wirkt, daß dem Willen Gottes der Mensch nicht widerstehen kann, sondern dem Wirken Gottes der Erfolg im Menschen entsprechen muß, und 3. die Gabe des Beharrens, vermöge deren die, welche einmal von Gott erwählt und wirksam berufen sind, diese Gnade nicht mehr verlieren können, sondern das Ziel erreichen müssen. Es war die Logik Augustin's, welche diese Folgerungen zog, und zugleich sein irregehender Gottesbegriff, nach welchem ihm Gott die absolute Realität und unwiderstehliche Macht und zu wenig die sittliche Persönlichkeit war, die auch mit den Menschen als sittlichen Persönlichkeiten rechnet.

In dem Maße, als diese Folgerungen des absoluten Prädestinationsgedankens hervortraten, trat auch der berechtigte Widerspruch (von Seiten der „Massilienser", wie sie von ihrem Hauptsitz in Süd-

Digitized by Google

frankreich her genannt wurden) hervor, der die Ueberlieferung der alten Kirche, das christliche Bewußtsein und das praktisch ethische Interesse des Christenthums vertrat. Die Verhandlungen führten zu einem gewissen Sieg der augustinischen Richtung, ohne doch die volle Konsequenz zu ziehen. Und so geschah es, daß in späterer Zeit (im sogen. Gottschalk'schen Streit — des Mönchs Gottschalk) im 9. Jahrhundert die augustinische Zweitheilung der Erwählung zum Leben und der Bestimmung zum Tode sich wieder erneuerte und die Kirche lebhaft bewegte. Aber in dem Maße, als der augustinische Gedanke in seiner ganzen Schroffheit hier wieder geltend gemacht wurde, Gott in ein ursächliches Verhältniß zur Sünde gebracht und die allgemeine Bedeutung der Erlösung verneint zu werden schien, zog man sich in der offiziellen Lehre der Kirche von der augustinischen Lehre mehr zurück, und trat die sogen. pelagianische Neigung bei der Mehrzahl der mittelalterlichen Lehrer der Kirche stärker hervor und der strenge augustinische Gedanke wurde von der kirchlichen Opposition und später in der nachreformatorischen römischen Kirche vom Jansenismus aufgenommen.

2. Und diese Bahn betrat auch die reformatorische Lehrweise am Anfang, da sie ihre Stellung und ihren Ausgangspunkt wesentlich im Gegensatz zur römischen Abschwächung der Lehre von der Sünde nahm. Irregehende Gedanken über Gott wirkten hiebei mehr oder minder ein. Wenn das Heil — so schien es — ausschließlich in Gott und seiner Gnade begründet sein soll, so war diese Begründung am besten gesichert, wenn Alles schlechthin in Gott und dem Willen seiner Macht als der unbedingt wirkenden Ursache begründet ist. — Man sieht leicht, daß hier zwei verschiedene Fragen und Gedankenreihen mit einander vermengt sind: die Frage der Macht und die der Gnade, die philosophische Frage des Determinismus, d. h. der unbedingt bestimmenden Wirksamkeit Gottes in allem Geschehen, und die praktisch religiöse Frage des Heils der Menschenseele, die Welt des Naturlebens, in welcher Gott unbedingt wirkt, und die Welt des sittlichen Personlebens, in welcher auch das Wirken Gottes sittlich bedingt und vermittelt ist.

So ähnlich die Aufstellungen der schweizerischen und der deutschen Reformatoren hierüber lauten, so verschieden sind sie im Grunde. Daß bei Zwingli es nicht die rein religiöse Frage ist, sondern wesentlich ein philosophisches Interesse mit einschlägt, zeigt schon der

Digitized by Google

Umstand, daß er die Frage in seiner Schrift „von der Providenz Gottes“ behandelt, d. h. vom Verhältniß Gottes zur geschaffenen Welt überhaupt, in welcher die Macht Gottes wirksam ist, nicht vom Verhältniß der Gnade zur Welt der Sünder, in welcher das Erbarmen Gottes das entscheidende Wort spricht. „Die Wahl Gottes ist frei“, sagt Zwingli dort (Kap. 6), „so daß er auch unter den Heiden solche, die ihn verehren und die schließlich selig werden, erwählen kann“ — wodurch denn die Heilsbedeutung Christi bei Seite geschoben wird. — Allerdings lautet es religiöser und ist auch religiöser gemeint bei Kalvin; aber hier tritt uns auch der harte Verstand Kalvin's noch rücksichtsloser in den Aufstellungen entgegen. In seinem berühmten Lehrbuch der christlichen Religion definirt er „die Prädestination als den ewigen Beschluß, nach welchem Gott bei sich bestimmt hat, welches das Geschick jedes einzelnen Menschen werden solle“. Von dieser seiner unbedingten Vorherbestimmung ist denn auch das Vorherwissen Gottes abhängig — nicht etwa umgekehrt; und dieß gilt auch von der ersten Sünde (Adam's): „Nach göttlicher Ordnung und Providenz ist der Mensch gefallen — allerdings ein erschreckliches Dekret Gottes“. Nicht etwa erst nach dem Fall, sondern schon vor dem Fall hat Gott bei sich bestimmt und beschlossen, welche Menschen selig werden sollen und welche nicht. Nur jene sind die Erwählten und wirksam Berufenen; diese nicht Denn wenn es keine Nichterwählten gäbe, gäbe es ja auch keine Erwählten. Nur bei diesen ist die Berufung, sind also auch die Gnadenmittel wirksam, bei den anderen nur Schein. Warum aber Gott die einen erwählt, die anderen verwirft? „Weil er es wollte“ (Kap. 23, § 2). Denn auf dem Willen Gottes beruht alles. Und zwar — man beachte wohl — nicht auf einem mit einem positiven Inhalt erfüllten Willen, sondern auf dem bloß formalen, inhaltslosen, schlechthin absoluten Willen der Willkür — so lehrt diese Theorie im Einklang mit einem gewissen philosophischen Gottesbegriff der scholastischen Zeit (Duns Scotus), der dann später in der Jesuitentheologie seine bedenklichen Konsequenzen zog.

So hart, ja abstoßend uns diese Lehre erscheinen mag — es war doch Kalvin ein großer und, wie er es verstand, religiöser Ernst damit; er suchte auch darin nur Gottes Ehre, aber nicht des Gottes, der die ewige Liebe ist, sondern des Gottes der absoluten Macht, dem Alles unterthan sein muß, und der starren Gerechtigkeit, die so wenig nach Motiven des Gemüths fragt, wie etwa ein römischer

Digitized by Google

Richter der alten römischen Republik. Auch war es allerdings nicht bloß das Interesse der logischen Konsequenz, das ihn bestimmte, sondern das religiöse Interesse, die Heilsgewißheit unfraglich festzustellen. Darum hat er es sich auch angelegen sein lassen, diese Lehrform in eine Reihe von Bekenntnissen aufzunehmen (das Genfer, das gallische, das belgische u. s. w.). Zwar hat man auf der Dordrechter Synode der Niederlande (1619) die kalvinische Lehre wenigstens insoweit gemildert, daß man die absolute Prädestination nicht der ersten Sünde vorangehen, sondern durch diese erst bedingt sein ließ — was Kalvin als eine „frostige Einbildung" bezeichnet hatte —; aber man wollte doch damit die kalvinische Lehre im Gegensatz zu einer Erweichung feststellen, welche den göttlichen Willen als einen universellen verstand. Andere schweizerische Bekenntnisse haben die Lehre gemildert oder umgangen, und die deutschen reformirten, wie der Heidelberger Katechismus und das „märkische Bekenntniß", schweigen davon; aber die spätere reformirte Dogmatik auch Deutschlands ist ganz davon beherrscht; und noch heutzutage hat sie sich, wenn auch nur in einzelnen kleineren Kreisen, erhalten, weil man hierin allein das ewige Heil des Einzelnen unfraglich gesichert glaubt.

Dagegen sind es bei allem äußeren Gleichlaut der Worte entschiedener religiöse Motive, welche die Lehrweise, auch die erste, der deutschen Reformatoren beherrschten. Allerdings redet Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Glaubenslehre (Loci von 1521) in einer Weise hart deterministisch, so daß seine Worte Kalvin in nichts nachzugeben scheinen. Er geht aus von der schlechthinigen Leugnung aller menschlichen Freiheit, da alles nach göttlicher Vorherbestimmung geschehe und Gutes und Böses gleicherweise schlechthin von Gott gewirkt ist: „der Ehebruch David's so gut wie die Bekehrung Pauli". Aber es ist nicht die eigentliche Natur Melanchthon's, die in solchen Worten sich ausspricht. Der mächtige Geist Luther's hatte über ihn Gewalt bekommen und ließ ihn Sätze aussprechen, die ihm eigentlich fremd waren. Und so hat er denn auch diese erste Einseitigkeit seit der Mitte der zwanziger Jahre immer mehr überwunden. Außer dem Eindruck der heiligen Schrift und der Einwirkung der griechischen Lehrer, die ganz anders und vielmehr nach der anderen Seite abirrend lehrten, waren es besonders religiöse Motive innerlichster und berechtigtster Art, die ihn bestimmten: das Interesse, die menschliche Schuld auf der einen, die

Digitized by Google

göttliche Heiligkeit unverworren mit der menschlichen Sünde auf der anderen Seite zu wahren und die Allgemeinheit der Gnade unangetastet zu erhalten. Indem Melanchthon diese Gesichtspunkte nachdrücklich geltend machte, hat er sich für die Richtigstellung der lutherischen Lehre ein unveräußerliches Verdienst erworben. Und wenn wir hiezu dasjenige Motiv noch hinzunehmen, welches zu betonen besonders Luther stets am Herzen lag: nämlich die unfragliche Kraft und Wirksamkeit der Gnadenmittel im Werk der Bekehrung zu sichern, so haben wir damit diejenigen Momente, welche dazu dienten, auch die Gefahren der Lehre Luther's im Verlauf der kirchlichen Lehrentwicklung zu vermeiden und zu überwinden. Denn allerdings birgt Luther's berühmte Streitschrift „vom knechtischen Willen" 1525 wider Erasmus' Schrift vom freien Willen Sätze und Aeußerungen, welche die Linie der Wahrheit und Nüchternheit bedenklich überschreiten. Zwar was Luther will, nämlich nachzuweisen, daß der Mensch in den Dingen, die zur Seligkeit dienen, von sich aus nichts vermöge, ist vollkommen berechtigt und richtig. Aber indem er die Freiheit des sündigen Willens zum Guten, d. h. zum Gottgemäßen leugnen will, vermengt er diese Unfreiheit mit der anderen Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des kreatürlichen Willens schlechthin. Es ist eine einseitig physische Betrachtung des göttlichen Willens statt der sittlichen, die ihn beherrscht. Gottes Wille ist schlechthin wirksam, die göttliche Gewalt und Macht selbst, welche sich nicht hindern läßt und daher keinen Raum für einen kreatürlichen Willen übrig läßt. „Gott wäre ein spöttischer Gott, wenn er nicht Alles in Allem allein wirkte". Wie nun, wenn die heilige Schrift doch lehrt, daß Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er sich bekehre? Da unterscheidet Luther nun zwischen einem verborgenen und einem offenbaren Willen Gottes Nach diesem offenbaren will er das Heil Aller und läßt es verkündigen und anbieten; nach jenem dagegen setzt er in seinem geheimen Rath Alles fest und wirkt er auch das Verderben. Denn nicht bloß eine Zulassung von Seiten Gottes haben wir anzuerkennen, sondern ein richterliches Wirken. Das scheint, so wie es lautet, mit dem Gott der ewigen Gnade und der Wahrhaftigkeit, wie wir ihn kennen, im Widerspruch zu stehen. Und doch werden wir sagen müssen: es ist nicht unrichtig geredet, wenn wir es nur recht verstehen. Ist nicht der Gott der Geschichte uns ein verborgener Gott? Wer kennt seine Wege? Bringt er nicht einzelne

Digitized by Google

Menschen in Verhältnisse, in denen sie scheinen zu Grunde gehen zu müssen? Läßt er nicht Völker entstehen und vergehen, zu denen nie ein Wort des ewigen Lichtes und Heils in Christo gekommen ist, und die daher, soweit wir sehen, dem Verderben anheimfallen? Wer versteht diese Wege Gottes und seiner Geschichte unter den Menschenkindern? Es ist ein verborgener Wille; und uns bleibt nichts übrig, als an die ewige Gnade Gottes gegen alle Menschen nur eben zu glauben, ohne daß wir etwas davon sehen. Auf der anderen Seite sehen wir in Jesu Christo und seiner Offenbarung das aufgedeckte Angesicht Gottes und den offenbaren Rath seines Herzens; hier ist alles klar und licht. Auf der einen Seite: ist nicht Gott auch im Gebiet der Sünde wirksam und richtet Sünde mit Sünde, wirkt die Gestalt der Sünde des Menschen, so daß der Mensch ihr gar nicht entfliehen zu können scheint; auf der anderen Seite wirkt er durch seinen Geist inwendig in den Herzen der Menschen so mächtig, daß wir diesem Werk Gottes gar nicht widerstehen zu können die Empfindung haben. Wie sich beides mit einander vertrage — wer will das sagen? Kurz, der Gott der Geschichte, in der Lebensführung der Einzelnen wie in der Führung der Völker, ist allerdings ein verborgener Gott — und doch ist uns Gott in Christo als ein Gott der Gnade offenbar, und im Glauben gewiß, daß diese Gnade für Alle gilt. Und so hat denn Luther, während er auf der einen Seite in jener Schrift, die zu den mächtigsten gehört, die er je geschrieben, in kühner Weise Sätze aufstellt, die uns kaum erträglich scheinen und die kühn an dem Abgrund einer Nothwendigkeitslehre hingehen, die allen Trost zu vernichten scheint, so doch zu gleicher Zeit von der Allgemeinheit der Gnade in einer Unbedingtheit und Völligkeit gesprochen, die nicht übertroffen werden kann. Können wir aber mit jenem verborgenen Gott nicht zurechtkommen und wissen wir ihn mit dem offenbaren nicht in Einklang zu bringen, so ermahnt uns Luther, daß wir jene Frage fahren lassen und uns an Gott in Christo halten, in welchem uns der selige Rath des Herzens Gottes offenbar geworden ist. Denn „Christus ist der Spiegel der Prädestination". Will deßhalb der Einzelne seiner Seligkeit gewiß sein, so soll er nicht nach jenem Geheimniß fragen, sondern nach der Offenbarung Gottes in Christo, seinem Wort und den Mitteln seiner Gnade. „Wer an den geoffenbarten Gott glaubt, dem wird allgemach auch der verborgene offenbar werden. Wo du also Christum hören und in seinem Namen getauft

Digitized by Google

werden, dazu sein Wort lieben wirst, alsdann bist du gewißlich versehen und deiner Seligkeit ganz gewiß". Das heißt also, wie wir sehen, wir haben die Prädestination nicht erst in der Heilsvollendung, sondern schon in der Heilsbegründung und Heilsdarbietung zu suchen.

3. Und so hat es denn auch die lutherische Kirche in ihrer weiteren Lehrfeststellung im viel verhandelten 11. Artikel der Konkordienformel und in der weiteren Lehrdarstellung ihrer alten Dogmatiker verstanden. Wenn es in jenem Artikel auf der einen Seite heißt: Der Rath Gottes geht auf Alle, nicht bloß auf Einzelne, auf der anderen: er geht nur auf die gläubigen Kinder Gottes, so vermittelt sich dieser scheinbare Widerspruch einfach so, daß der gnädige Rath Gottes allerdings ein allgemeiner, nicht ein begrenzter der Einzelwahl ist, aber nicht ein unbedingter, sondern ein an die Bedingung und Ordnung der Berufung durch das Wort von Christo und durch den Glauben daran bedingter, so daß er sich in Wirklichkeit nur an denen verwirklicht, die den Glauben an Christus leisten und sich damit den göttlichen Willen der gnädigen Erwählung aneignen. Aber nicht als wäre dieser Glaube ein schlechthin freies Werk der Einzelnen, sondern ein inneres Verhalten der Menschen, welches durch die Arbeit des heiligen Geistes an den Herzen selbst erst wirksam möglich gemacht ist. Ueber die aber, die den Glauben weigern und verloren gehen, hat Gott nicht etwa einen besonderen ewigen Willen der Verwerfung, welcher dem Willen der Erwählung parallel stünde, sondern an diesen verwirklicht sich der gnädige Wille Gottes eben nicht, so daß sie nicht innerhalb desselben zu stehen kommen; nicht als ob Gott nicht wollte, sondern er will nach seinem Rath das Heil Aller, also auch dieser, aber sie haben nicht gewollt — wie der Herr von den Juden sagt —, obgleich es ihnen durch das kräftige und wirksame Wort Gottes ebenso gut innerlich gewirkt und nahe gelegt war, wie den anderen, in denen das innere Werk Gottes zu seinem seligen Vollzug gekommen ist. In diesem Sinn ist auch die Lehrdarstellung unserer alten Dogmatiker zu verstehen, wenn sie auch von einem parallelstehenden doppelten Willen der Erwählung und der Verwerfung zu reden scheinen; und wenn man in neuerer Zeit in den strengeren Kreisen der lutherischen Kirche Nordamerikas (der sogen. Missourisynode), um die irrig gelehrte Mitwirkung der Menschen, wie sie in der Bedingung des Glaubens für die Wahl Gottes zu liegen schien, entschieden abzuweisen, auf die Lehre Luther's in seiner

Digitized by Google

Schrift vom „unfreien Willen“ zurückging und die Härten derſelben erneuerte, über welche doch unſere Kirche mit Recht hinweggegangen iſt, ſo iſt jene irrige Nebeneinanderſtellung eines doppelten Willens in Gott nur durch einen entgegengeſetzten, und zwar nicht bloß ſcheinbaren Irrthum beantwortet. Gottes Rathſchluß iſt nur einer, nämlich ein Rathſchluß der gnädigen Erwählung, nicht ein Rathſchluß der Erwählung und der Verwerfung, denn die Verwerfung iſt nicht ein ewiger Wille Gottes, ſondern ein Reſultat der Geſchichte bei denen, welche den Glauben weigern. Die Bedingung des Glaubens für die Wahl aber bezeichnet nicht ein Werk des Menſchen, ſondern Gottes an den Herzen der Menſchen, dem ſich aber der Menſch durch ſein Widerſtreben entziehen kann. So iſt Alles Gottes gnädiger Rath und Werk, aber auf dem Weg der inneren, von Gott gewirkten ſittlichen Erneuerung des Menſchen zum Kinde Gottes.

Digitized by Google

Zweiter Theil der Glaubenslehre.

Der Anfang der Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens in der Schöpfung des Menschen und seiner Welt.

§ 35. Die Lehre von der Schöpfung.

1. Der Schriftbericht und seine Meinung. Gott hat seinem ewigen Liebeswillen einen Anfang seiner Selbstverwirklichung in der Zeit gegeben in der Schöpfung des Menschen und seiner Welt. Denn so ist der Schriftbericht von der Schöpfung gemeint. Nicht etwa interessante Aufschlüsse, die das Wissen und Forschen des Menschen befriedigen sollen, sind es, welche die Schrift geben will in ihrem Bericht von der Schöpfung. Denn nicht ein Buch der Naturerkenntniß und naturwissenschaftlichen Forschung ist die Schrift, welche uns etwa über das allmähliche Werden der Erde und ihrer Revolutionen oder über die Natur der Gestirne und ihre Bestimmung u. dgl. unterrichten und damit etwa den Menschen ihre Arbeit der Forschung abnehmen will, sondern ein Buch der Religion ist sie, die Religion aber hat es mit dem Gemeinschaftsverhältniß Gottes und der Menschen hier auf Erden zu thun. Darauf also zielt alles ab, was die Schrift auf ihren ersten Blättern über die Anfänge dieses irdischen Daseins berichtet. Woher die Kunde dieses Berichtes stammt? Aus den Erinnerungen des Anfangs nicht; denn es ist Niemand dabei gewesen. Aus prophetischen Offenbarungen auch nicht; denn der Bericht trägt nicht die Gestalt prophetischer Gottesbezeugungen an sich. Vielmehr berührt sich die biblische Erzählung vielfach mit den verschiedenen Schöpfungssagen der Völker, scheint also eine gemeinsame Wurzel zu verrathen; nur daß bei allen anderen Völkern die Sagen phantastische und abenteuerliche Gestalt angenommen haben,

Digitized by Google

während der bibliſche Bericht durchweg vom reinen Gottesbegriff des Alten Teſtaments beherrſcht und von den mythologiſchen Zuthaten der anderen Völker gereinigt und auf den weſentlichen religiöſen Kern und Gehalt zurückgeführt iſt. Und hier nun ſind es drei große Grundgedanken von eminent religiöſer Bedeutung, die uns entgegentreten: 1. daß die Welt von Gott frei und allmächtig geſchaffen iſt, 2. daß als Ziel der Welt der Menſch und dieſe auf ihn hin geſchaffen iſt, 3. und daß der Menſch von vornherein in Beziehung zu Gott als ſein Abbild geſchaffen iſt. In dieſen drei Wahrheiten liegt der Kern des ganzen Berichts, und ſie bilden zugleich die Grundlage aller weiteren Entwicklung, die ſich auf ihrem Boden vollzieht.

Was zunächſt den erſten Satz betrifft, daß die Welt von Gott frei und allmächtig geſchaffen ſei, ſo iſt dieſer enthalten in dem erſten Wort der Bibel: Am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde — und zwar durch ſein Wort („er ſprach"), d. h. frei von ſich aus, durch die allmächtige Aeußerung ſeines Willens, die keines Dinges bedarf, um dem Willen Gottes Vollzug zu verleihen. Dieß bildet auch den charakteriſtiſchen Unterſchied von allen anderen Völkervorſtellungen und -ſagen über das Werden der Welt. Denn nirgends begegnet uns der reine Schöpfungsbegriff. Ueberall wird etwa eine Materie als uranfänglich angenommen, aus welcher ſich irgendwie die Welt der Erſcheinungen gebildet habe, und von welcher die Götter etwa ſelbſt mit bedingt und dieſe von einem Geſetz der Nothwendigkeit abhängig ſind. Auf dem freien und allmächtigen Akt der göttlichen Schöpfung der Welt aber beruht das ganze Verhältniß Gottes zur Welt, das Verhältniß der unbedingten Herrſchaft Gottes über die Welt und der Regierung der Welt und ihrer Geſchichte durch Gott. Das heißt: dieſe Gewißheit iſt die Grundlage alles religiöſen Glaubens. Und wie der Glaube an Gott als den Urſprung aller Dinge, ſo auch der Glaube an Gott als den Regierer und nicht minder als das Ziel aller Dinge. Von der richtigen Lehre von der Weltentſtehung oder Kosmogonie iſt auch die richtige Erkenntniß von der Geſchichte der Welt, wie die richtige Lehre von dem Ziel der Zukunft der Welt, d. h. von der Eſchatologie abhängig. Darum weil die Heiden jene nicht beſitzen, beſitzen ſie auch dieſe nicht. Mit Gott dem Schöpfer iſt auch der Gott der Geſchichte und Gott der Richter der Welt gegeben und gewiß.

Digitized by Google

Die andere Erkenntniß, die im biblischen Bericht von der Schöpfung niedergelegt ist, ist die Wahrheit, daß die Welt als Welt des Menschen von Gott gemeint, daher auf den Menschen hin geschaffen sei. Sie liegt in der Darstellung vom Sechstagewerk. Denn nicht eine geologische oder ähnliche Kenntniß von der Zahl oder Reihe der verschiedenen Erdbildungen will die Schrift damit aussprechen — dieß zu erkunden mag der wissenschaftlichen Forschung der Menschen überlassen bleiben —, sondern die Wahrheit, daß die Welt als Welt des Menschen, darum auf ihn hin gewollt und geworden, daß demnach der eigentliche Gegenstand des Willens Gottes und seiner Schöpfung der Mensch sei. Wir mögen die „sechs Tage" immerhin als menschliche Einkleidung des göttlichen Schaffens ansehen; denn wie sollte der Mensch von diesem selbst und von ihren Zeitmaßen eine Vorstellung haben? Sondern wie der Mensch das Werk seines Lebens im Zeitmaß der Woche fördert, und was der eine Tag nicht zum Abschluß bringt, der andere Tag weiterführt, ähnlich ist es von Gott in menschlicher Weise dargestellt. Von da aus erklärt sich auch die Folge der Tage und ihrer Werke. In wie weit ihre Fortschritte mit den Nachweisungen der Naturforschung über die Fortschritte der irdischen Bildungen sich decken oder berühren — darum handelt es sich nicht; sondern um die Erkenntniß, daß das Werden der Welt auf den Menschen zu geworden sei. Die zwei Reihen der „sechs Tage", die zuerst die großen Scheidungen (Licht und Finsterniß, oben und unten, Wasser und Festland), dann die entsprechenden Bildungen (die Lichter, Vögel und Fische, Thiere des Festlandes und die Bildung des Menschen) vorführen, bezeichnen nur, und zwar zuerst die Voraussetzungen für die Existenz des Menschen, sodann die Annäherungen an den Menschen, von der Gebundenheit zu immer größerer Freiheit der Bewegung, um dann mit dem Menschen als der Spitze des göttlichen Schaffens zu schließen. Es handelt sich Gott um den Menschen; diesen wollte Gott, da er die Welt wollte, die Welt und alles, was zu ihr gehört, also um des Menschen willen: der Mensch ist der Gegenstand des göttlichen Rathschlusses.

Der Mensch aber — das ist der dritte religiöse Gedanke des biblischen Schöpfungsberichts — als Mensch Gottes „nach seinem Bild und Gleichniß", daß sich Gott in ihm spiegle und ihm einwohne; damit wie Gott im Verhältniß zum Menschen, so auch der

Digitized by Google

Menſch im Verhältniß zu Gott ſtehe. Denn wie die Welt ihr Ziel am Menſchen hat, ſo ſoll der Menſch in der Welt ſein Ziel an Gott haben.

In dieſen Erkenntniſſen iſt der Bericht der Schrift allen Völkerſagen von der Schöpfung und allen Völkergedanken von der Welt und dem Menſchen weit überlegen und die rechte Grundlage alles religiöſen Lebens und Verhältniſſes zu Gott.

2. Die kirchliche Lehre von der Schöpfung iſt nur Deutung dieſer bibliſchen Erkenntniſſe. Und zwar erſtens deſſen, was die Schrift über den Anfang der Welt lehrt. Seinem ewigen Liebeswillen hat Gott einen Vollzug zu geben begonnen in der Schöpfung des Menſchen und ſeiner Welt, und damit einen Anfang aller Dinge geſetzt. Hat der Liebeswille Gottes überhaupt eine Geſchichte, ſo hat dieſe Geſchichte einen Anfang mit der Setzung der Welt des Menſchen, wie ſie eine Mitte hat in der Menſchwerdung Jeſu Chriſti in der Fülle der Zeiten und einen Abſchluß hat im Gericht u. ſ. w. am Ende der Zeiten.

Von jeher hat ſich die pantheiſtiſche Denkweiſe gegen den Begriff einer Schöpfung als „den Grundirrthum aller falſchen Metaphyſik“ (z. B. Fichte in ſeiner „Anweiſung zum ſeligen Leben“) geſträubt, und auch wenn man (Schleiermacher, Lipſius) für die Schöpfung den Begriff der bloßen Abhängigkeit („Dependenz“) ſetzte, ſo iſt das im Grunde verſteckter Pantheismus; wir werden daher auch nicht (mit Ritſchl) ſagen dürfen, Gott ſei nicht ohne die Welt zu denken, oder es ſei kein dogmatiſcher Irrthum, einen Anfang der Welt nicht anzunehmen (Tweſten) u. dgl.; denn damit wird immer die Abſolutheit weil Selbſtgenugſamkeit Gottes geleugnet, ſondern das erſte Wort der Schrift: „Am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde“ bildet die Grundlage aller Religion und aller richtigen „Metaphyſik“.

Mit dem Anfang der Welt iſt auch der Anfang der Zeit, weil der Geſchichte, geſetzt. Es iſt daher nicht genug (mit Auguſtin) zu ſagen: die Welt iſt nicht in der Zeit, ſondern mit der Zeit geſchaffen, da vielmehr die Zeit mit der Welt geworden iſt. Die Schöpfung bildet nicht etwa einen Einſchnitt in der Ewigkeit, denn dadurch würde die Ewigkeit ſelbſt zur Zeit; ſondern Zeit und Ewigkeit ſind zwei ganz verſchiedenartige und nicht parallele oder gleichartige Größen; ſondern die Zeit iſt eine — relative — Größe für ſich, die rings von Ewigkeit umſchloſſen und getragen iſt. Darum

Digitized by Google

kann man auch gar nicht die Frage aufwerfen, warum Gott die Welt nicht früher geschaffen; denn man kann die Zeit nicht in der Ewigkeit früher oder später ansetzen. Jene Frage würde nur heißen: warum leben wir nicht später; denn dann würde für uns die Zeit weiter zurückreichen — dieß aber wäre eine unverständige Frage. Die Welt ist aber wie eine zeitliche, so auch eine räumliche, d. h. eine begrenzte Größe. Zeit und Raum sind nicht bloße Anschauungsformen unserer Vorstellung (wie Kant meint), sondern gegenständliche Formen des Seins selbst, nämlich des körperlichen Seins, die Form des Nacheinander und Nebeneinander des Körperlichen; denn der Geist für sich hat kein Neben- und Nacheinander, sondern ein Insichsein; er gehört dem zeit- und raumlosen Sein an; nur sofern er der Körperlichkeit einwohnt, gibt es für ihn ein zeitliches und räumliches Dasein. Fragt man, was denn nun vor und außer dieser zeitlichen Welt sei, so kann, streng genommen, von einem Vor und Außer der körperlichen Welt gar nicht die Rede sein; denn das würde die Kategorien der Zeitlichkeit und Räumlichkeit in die zeit- und raumlose Ewigkeit hineintragen, d. h. diese selbst verneinen; nur in unserer Vorstellungsweise, die zeitlich und räumlich gebunden ist, sprechen wir von einem Vor und Außer. Außer Zeit und Raum, d. h. abgesehen von denselben ist eben die Ewigkeit, d. i. die reine in sich seiende schlechthinige Gegenwart Gottes. Alle Zeit ist von dieser umschlossen und getragen. Wir werden daher mit mehr Recht sagen dürfen: Gott ist der Ort der Welt, dieser zeitlich und räumlich begrenzten, wenn wir überhaupt so bildlich reden dürfen, als sagen: die Welt sei der Ort Gottes.

Ist nun aber nicht durch die Schöpfung der Welt — wendet der Pantheismus ein — eine Veränderung in Gott gesetzt, während doch Gott der Unveränderliche ist, so daß man um deßwillen die Schöpfung der Welt verneinen, die Welt vielmehr als ewig setzen müsse. Aber das wäre ein Widerspruch zur Welt und würde diese selbst zu Gott machen. Die Schöpfung der Welt, d. h. dieses zeitlich und räumlich begrenzten Daseins, ist nicht eine Veränderung Gottes, sondern nur seines ewigen Rathes thatsächlicher Vollzug, in welchem sich Gott bestimmt hat, nicht bloß der in sich seiende, sich selbst Gleiche, sondern auch Gott der Welt zu sein und zu dieser im Verhältniß zu stehen; so daß Gott als Gott der Welt ein Doppeldasein führt, zunächst ein Sein in und für sich selbst, außer- und überzeitlich und -räumlich, zu-

Digitized by Google

gleich aber auch ein der Welt zugekehrtes und zu dieser im Verhältniß stehendes, in Zeit und Raum eingehendes Dasein. Jenes ist die uns verborgene und unzugängliche, dieses die uns offenbare, weil für uns seiende Weise seines Daseins.

Hat die Welt, und mit ihr Zeit und Raum, einen Anfang genommen, so geht dieser Welt also nicht etwa eine andere, etwa Idealwelt voran, wie man wohl, um gleichsam eine Brücke zwischen Gott dem absoluten Geisteswillen und dieser materiellen Welt zu schlagen, gemeint hat, und dahin die alttestamentliche „Weisheit" (die Chokma) verstanden, oder eine absteigende Reihe von geistigen Mittelwesen, von der Höhe der Geistigkeit bis zur Niederung der Sinnlichkeit, erdacht hat, wie etwa in den Phantasien der gnostischen Systeme der ersten christlichen Jahrhunderte — denn alle diese Gedanken bewegen sich auf der Linie heidnischen Denkens, weil der Vermengung von Gott und Welt. Denn sie nehmen eine Wesensverwandtschaft von Gott und Welt an. Das Anfangswort der Schrift aber setzt einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden als charakteristisch für die Offenbarungsreligion; Gott und Welt sind wesensverschieden zu denken; die Welt steht Gott als ein Anderes gegenüber; nur daß Gott diesem Anderen sich eingebildet und dieses Andere sich angeeignet und somit ein Gemeinschaftsverhältniß zwischen beiden und damit das Verhältniß der Religion gegründet hat.

3. Deßhalb lehrt die Kirche, daß die Welt aus Nichts geschaffen sei. Dieß liegt schon im biblischen Begriff des Schaffens, welches nicht bloß ein Bilden etwa aus einem schon vorhandenen Stoffe, sondern das ursprüngliche freie Setzen eines Neuen bezeichnet. Denn das Wort „Nichts" bezeichnet nicht etwa etwas Stoffliches, aus welchem als aus der Voraussetzung des Wirklichen die Welt geworden wäre, sondern verneint vielmehr jede andere Bedingung, und läßt nur den Willen Gottes selbst als solche Voraussetzung übrig. Die Schrift pflegt sich daher nicht so auszudrücken: „aus nichts" — denn Hebr. 11, 3 sagt wörtlich: nicht aus Sinnenfälligem sollte diese sichtbare Welt geworden sein, damit sie nämlich von vornherein, schon ihrer Entstehung nach, für uns ein Gegenstand des Glaubens sei — zum Zeichen, daß wir in allem unserem Verhältniß zu Gott auf Glaube gewiesen und gestellt sind. Aber was die Schrift vom „Wort" sagt: „Gott sprach", Ps. 33, 6—9 „der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und alles sein Heer durch den

Digitized by Google

Hauch seines Mundes", d. i. durch die Aeußerung seines Wortes, d. h. durch die Bethätigung seines Willens, das sagt dasselbe, was die Kirchenlehre mit ihrem Satz von der Schöpfung „aus Nichts" meint.

Damit ist auch gesagt, daß die Schöpfung ihren Grund und Zweck im Liebeswillen Gottes hat; in ihm ist sie beschlossen. Nicht etwa das Gefühl eines Mangels bestimmte Gott dazu — denn er ist der Absolute und Selbstgenugsame —; oder irgend ein äußerer Beweggrund; denn er ist der freie, der sein selbst Seiende, sich von sich selbst aus Bestimmende; sondern der ewige Liebeswille Gottes; denn er ist nicht der Wille der Willkür und inhaltlosen Macht, so daß wir — mit Kalvin — bloß zu sagen hätten: weil er eben wollte; sondern der seinem Wesen nach sittlich erfüllte und bestimmte. Wenn wir im apostolischen Bekenntniß die Schöpfung auf den Vater zurückführen, so fügt die Kirchenlehre doch unmittelbar daran: weil Gott im Vater eben der Anfang und Ursprung aller Dinge ist, ohne damit Sohn und Geist auszuschließen. Denn wir sahen in der Schriftlehre von der Trinität, wie der ewige Sohn durchweg (beim Apostel Paulus so gut wie beim Apostel Johannes) als Mittler der Schöpfung bezeichnet wird, im heiligen Geist aber die Einwohnung Gottes im Menschen und seiner Welt gegeben ist und damit die trinitarische Bewegung Gottes in Bezug auf die Welt ihren Abschluß findet. Demnach wie die Trinität in Beziehung zum ewigen Liebeswillen und dieser zur Trinität steht, so wiederholt sich dieß bei der Verwirklichung des Liebeswillens Gottes, wie diese in der Schöpfung der Welt ihren Anfang genommen hat.

4. Ist nun aber, wie wir sahen, der eigentliche Gegenstand des Willens Gottes, weil seines Willens der Liebe, der Mensch, so ist die Welt geschaffen um des Menschen willen. Nicht hat Gott den Menschen geschaffen, weil er eine Welt wollte, sondern er hat die Welt gewollt, nur weil er den Menschen wollte. Wenn wir das teleologische Verhältniß der Welt zum Menschen auch nicht nachweisen können, so ist uns doch im Glauben gewiß, daß, wenn Gott ein Gott zwecksetzender Gedanken ist und ein System wollte, nach dem ursprünglichen Gedanken Gottes alles auf den Menschen hin gewollt und geschaffen sein wird. Demnach gibt es in der Welt nichts höheres als den Menschen. Nicht etwa sind, wie die Heidenwelt (z. B. Aristoteles) meinte, die Gestirne höhere Wesen als der Mensch, oder wie eine moderne Betrachtungsweise sentimental dichtet,

Digitized by Google

für höhere Wesen geschaffen als der Mensch; sondern der Mensch ist das höchste, was Gott wollte und will. Denn im Menschen — wie wir sehen werden — spiegelt sich sowohl Gott ab, als faßt sich auch die Welt zusammen; er ist also das Verbindungsglied zwischen Gott und Welt. Darum weil der Mensch das Ziel, ist er auch der Abschluß des göttlichen Schaffens, so daß Gott über ihn hinaus nichts weiteres und höheres geschaffen hat.

5 Daraus ergibt sich die biblische, d. h. religiöse Anschauung von der Welt und der Natur. Es ist ein ganz anderer Sinn für diese sinnliche Welt und ein ganz anderes Naturgefühl, welches der Schrift eignet, als welches wir etwa in der alten Welt finden. Zwar bei den Hellenen ist alles erfüllt von göttlichen Wirkungen und Kräften, die in Wald und Feld, in Baum und Quelle u. s. w. walten, aber sie stehen und bleiben dem Menschen innerlich fremd gegenüber. Die Schrift dagegen, welche den Menschen als das Ziel des schöpfungsmäßigen Wirkens der Welt kennt, sieht in der Natur gleichsam den werdenden Menschen, im Menschen die Zusammenfassung der Natur und hat darum auch ein ganz anderes Verständniß für die Sympathie, die zwischen der Natur und dem Menschen waltet, und für die Analogien, die zwischen beiden Gebieten, der Welt des Menschen und der Welt der Natur, stattfinden. Wohl kennt auch das germanische Gemüth von Haus aus eine ähnliche Empfindung der Verwandtschaft zwischen der Natur und dem Menschen und sieht ein gemeinsames Leben zwischen beiden hindurchgehn; aber es reicht doch weit nicht an die Schriftanschauung hinan.

Noch weniger ist das aber der Fall, wenn es sich um das Verhältniß der Naturwelt zur Gottheit handelt. Denn bei aller Menge göttlicher Kräfte und Mächte, welche die Antike und die deutsche Mythologie kennt, ist doch nirgends das lebendige Gefühl der Gegenwart Gottes des allmächtigen selbst, wie die Schrift davon beherrscht ist, sei es, daß das Buch Hiob die Majestät oder die Psalmen die Güte Gottes oder die sogen. Chokma-(Weisheits-)Literatur die Weisheit Gottes schildert und feiert. Alles ist ein Spiegel der göttlichen Eigenschaften und ein Schauplatz der göttlichen Kräfte, und nicht bloß diese, sondern auch die Gedanken und Geheimnisse des Reiches Gottes und seiner Heilsgeschichte finden in der Natur eine Bilderschrift, worin sie zum sinnenfälligen Abbild kommen; so daß es also nicht bei einem unvermittelten Gegensatz zwischen der materiellen und

Digitized by Google

immateriellen Welt bleibt; sondern Gott hat sein geistiges Wesen und seinen heiligen Willen dem Sinnenfälligen aufgeprägt und so beide Welten mit einander vermittelt. — Und dadurch ist endlich bedingt, daß die Welt in der Schrift nicht bloß als eine Summe des Einzelnen und Vielen, auch nicht bloß als ein schönes und mehr oder minder geordnetes Ganze, sondern — wenn wir so reden dürfen — als ein System erscheint, in welchem Eins mit dem Anderen, das Nächste mit dem Fernsten, das Kleinste mit dem Größten in einem weisheitsvollen Zusammenhange steht und ein einheitliches Ganze bildet. Nirgends sonst ist das in gleicher, auch nur in entfernter Weise der Fall. Wir brauchen uns nur etwa den 104. Psalm zu vergegenwärtigen, von dem Alex. v. Humboldt in seinem „Kosmos" meinte, daß das große Gemälde dieses Psalms nirgends in den Literaturen der Völker seines Gleichen habe, um einen lebendigen Eindruck davon zu erhalten.

Wir sehen: indem der bibliſche Schöpfungsbericht, wie er in der übrigen Schrift seinen Wiederklang und seine Bestätigung findet, die Grundlage der religiösen Wahrheit über die Welt enthält, bildet er auch die Voraussetzung der wahren Poesie und zugleich Vernunft in der Betrachtung der Welt.

Auf der Thatsache der Schöpfung der Welt durch Gott ruht auch

§ 36. Das Verhältniß Gottes zur geschaffenen Welt.

1. Es ist eine doppelte Stellung, die Gott der Schöpfer zur Welt einnimmt: das Verhältniß der Transzendenz und das der Immanenz, d. h. der Ueberweltlichkeit und der Inweltlichkeit.

Sofern Gott der Schöpfer der Welt ist, der frei von sich aus durch die That seines Willens sie ins Dasein gerufen hat, ist er selbstverständlich auch der über sie erhabene Herr der Welt und wesensverschieden von ihr, der in seinem Willen von ihr gesondert ist und unbedingt über sie verfügt. Das ist die Wahrheit, welche die philosophische Anschauung des Deismus, der Gott und Welt von einander sondert, vertritt im Gegensatz zum Pantheismus, der sie beide mit einander vermengt. Denn Gott ist ebenso der Ferne wie er der Nahe ist, der über alles Irdische erhabene und davon gesonderte, der in der „Höhe thront", „über den Lobliedern Israels", die unnahbare Majestät, die kein Sterblicher schauen kann. Auf der anderen Seite aber ist Gott, der Schöpfer des Menschen, auch der

Digitized by Google

Nahe und allenthalben Gegenwärtige, das Leben alles Lebens außer Gott. Denn er hat nicht nur mit der Macht seines Willens die Welt ins Dasein gerufen und ist ihr etwa fern getreten, sondern sein „Geist schwebte über der Tiefe" und ist in die Welt und in den Menschen eingegangen, und hat die ganze Mannigfaltigkeit der irdischen Bildungen hervorgerufen und sein Odem gibt Allem allezeit das Leben. „Er ist nicht fern von einem Jeglichen unter uns". Wohl hat er ein kreatürliches Leben mit einer gewissen Selbständigkeit hervorgerufen; „das Wasser errege sich", „die Erde bringe hervor" u. s. w. Die Welt ist nicht eine todte Masse, sondern ein lebendiger Organismus, wo überall Leben und Seele ist und alle Kräfte in einander spielen und wirken. Aber das ist nicht das Leben Gottes selbst, wie im Gegensatz zum Deismus der Pantheismus irrt, sondern das Alles ist vom Geiste Gottes gewirkt und getragen und hat den Geist Gottes des Schöpfers als wirksame Macht sich einwohnend. „In ihm leben, weben und sind wir", aber eben: in Ihm und durch Ihn.

Und zwar hat Gott für alles Leben bestimmte Gesetze geordnet und Ordnungen festgesetzt: „so lange die Erde steht, soll nicht aufhören Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht". Aber das ist nicht als etwas Selbständiges, rein auf und in sich selbst Beruhendes gemeint, sondern durch die einwohnende Macht Gottes und durch seinen Geist getragen und belebt. Gott ist nicht — so drücken sich unsere Alten etwa aus —, nachdem er den Weltbau vollendet, wie ein menschlicher Baumeister seinem Werke ferngetreten, sondern er hat sich in ein lebendiges Verhältniß zu demselben und dieses zu sich gesetzt, so daß Alles stets durch ihn besteht und stets von ihm abhängig ist.

Zwar ist diese Abhängigkeit der Welt von Gott nicht eine unvermittelte, sondern sie vermittelt sich durch die Kräfte und Wirkungen des endlichen geschöpflichen Lebens. Denn Alles bildet einen inneren Zusammenhang, worin das Nächste mit dem Entferntesten und das Kleinste mit dem Größten in Verbindung steht. Aber eben dieser Zusammenhang aller Dinge ist der Träger und die Vermittlung der Gegenwart Gottes. Nicht ist irgendwie äußerlich eine Grenze zu ziehen, wo die endliche Vermittlung etwa aufhörte und in die Lücke dann Gott träte, sondern im Zusammenhang der endlichen Ursachen ist Gott gegenwärtig, so daß Alles, was ist und geschieht, sowohl

Digitized by Google

durch die endliche Urſache, wie durch die unendliche zugleich bedingt iſt. Die Schrift führt alle Naturerſcheinungen ohne Weiteres auf Gott zurück, ebenſo z. B. die Klärung des Himmels (Hiob 26, 13) und die Entſtehung des Eiſes (37, 10) u. dgl., wie das Leben der Thiere oder den Odem der Menſchen. Alles beruht auf der Gegenwart Gottes. Freilich hat dieſe Gegenwart ihre Stufen je nach der Empfänglichkeit und Aufnahmsfähigkeit der Kreatur. Aber allem Geſchaffenen wohnt Gott als Macht des Lebens ein.

2. Darauf beruht die Erhaltung. Die Erhaltung iſt nicht ein bloßes Fortbeſtehen des Geſchaffenen, ſondern iſt eine göttliche Aktion. Dieſelbe Gottesmacht, welche die Welt geſchaffen hat, erhält ſie auch. Gott trägt — heißt es Hebr. 1, 3 — Alles durch das Wort ſeiner Macht. Das meinten unſere Alten, wenn ſie die Erhaltung eine fortgeſetzte Schöpfung nannten — allerdings im Ausdruck unrichtig; denn zwiſchen Schöpfung und Erhaltung ſteht immer der Abſchluß der Schöpfung, welchen die Schrift als den Sabbath der Schöpfung bezeichnet, in welchen einſt auch der Sabbath der Geſchichte einmünden wird (Hebr. 4, 1 ff.); aber der Sache nach richtiger gemeint, als wenn z. B. Schleiermacher Schöpfung und Erhaltung gleichſetzend denſelben Ausdruck gebraucht; denn während jene die Erhaltung auf die Höhe der Schöpfung erheben, ſo meint dieſer daſſelbe Wort im Sinne der Herabrückung der Schöpfung auf die Stufe der Erhaltung; denn er löſt den Begriff der Schöpfung in den der bloßen Abhängigkeit auf. Es iſt aber nicht bloß etwa das Ganze, worauf ſich die Erhaltung bezieht, ſondern da Gottes wirkſame Gegenwart ſich im Zuſammenhang alles Einzelnen verwirklicht, ſo iſt es ebenſo das Einzelne, was Gegenſtand der Erhaltung Gottes iſt, durch das Ganze, wie das Ganze, was ſich durch das Einzelne vermittelt. Denn beides ſteht im Verhältniß gegenſeitiger Bedingung zu einander.

Die Mitwirkung. Iſt aber die erhaltende Gegenwart Gottes eine aktive, ſo erſtreckt ſie ſich auch auf die einzelne Aktivität des Geſchaffenen. Mit der Thätigkeit der endlichen Kraft wirkt die abſolute Macht Gottes zuſammen zum gemeinſamen Erfolg. In Allem, was geſchieht, iſt Gott gegenwärtig und wirkſam thätig. Nicht einmal — ſagen unſere Alten, um dieß anſchaulich zu machen — den Finger können wir ausſtrecken durch eigene Kraft, ohne daß Gottes wirkſame Gegenwart dabei mitwirkte. Alles, was geſchieht, iſt ein gemeinſames Werk der endlichen wie der abſoluten Kauſalität.

Digitized by Google

Gott ist allenthalben thätig. Dieser Gedanke kommt besonders in Luther's berühmter Schrift vom unfreien Willen zum lebhaften, freilich auch paradoxen Ausdruck. Mensch und Gott verhalten sich — äußert sich Luther — wie Roß und Reiter. Der Mensch ist wie das Roß, das geritten wird, oder wie die Axt, die der Zimmermann schwingt u. s. w. Der Mensch, wenn wir so reden dürfen, wird ebenso gethan, wie er selbst thut. Gott ist das wirksame und treibende Prinzip in aller Handlung des Menschen, in der bösen wie in der guten. Aber wenn das, wird dann nicht Gott in eine innerlich unmögliche Verbindung mit dem Bösen gesetzt? So scheint es, aber es scheint nur so. Mit der Handlung als Handlung wirkt Gott mit, aber nicht mit der bösen Handlung als böser; bei dem physischen Akt ist Gott wirksam mit betheiligt, aber nicht bei der sittlichen (oder vielmehr unsittlichen) Beschaffenheit der Handlung. So bleibt immer bestehen, daß wir in Gott nicht bloß sind, sondern auch leben und weben.

3. Aber die Welt der Handlungen besteht nicht bloß aus einzelnen Handlungen, sondern bildet auch einen Zusammenhang des Geschehens durch die Aufeinanderbeziehung alles Einzelnen. In diesem Zusammenhang wirkt Gott, d. h. in der Regierung aller Dinge. Und zwar „aller Dinge". Nicht bloß im Großen und Ganzen waltet Gott als der Gott der Geschichte, und nicht bloß das Wichtige ist sein Bereich. So dachte die Antike, wenn sie die Gottheit überhaupt zur Geschichte in Beziehung setzte. Denn „um die Kleinigkeiten kümmert sich der Prätor nicht", war ein Spruch jener Alten. Wir aber als Christen singen mit Joh. Jakob Schütz: Mit Mutterhänden leitet er die Seinen stetig hin und her. Nicht bloß mit Vaterhänden; denn das unterscheidet die Mutter vom Vater, daß die Mutter sich um Alles kümmert und gerade die Kleinigkeiten bedenkt und besorgt, und nicht bloß das Große und Ganze sich angelegen sein läßt wie etwa der Vater. Und das ist gerade der Trost für die Christen, zu wissen, daß Gott bei den Seinen sich auch das Geringste am Herzen liegen läßt.

Wie nun aber Gott in der Regierung aller Dinge waltet? Unsere Alten haben dieß anschaulich zu machen sich angelegen sein lassen. Sie beschreiben das regierende Wirken Gottes in vierfacher Weise: 1. in der Form der göttlichen Zulassung. Es ist die Geduld Gottes in seiner Weltregierung, die vieles geschehen läßt, was er eigentlich nicht will; er läßt das Böse gewähren, das er doch

Digitized by Google

innerlichſt verneint; er läßt den Menſchen in Sünde fallen, die er doch haßt; es iſt etwa der Hochmuth des Menſchen, den Gott vor dem Fall kommen läßt, um den Menſchen zu demüthigen und dadurch womöglich zu retten; oder es iſt die Sünde des Menſchen, die Gott mit Sünde ſtraft, um durch dieſen Akt des Gerichts den Menſchen etwa zurückzuſchrecken. Auf der anderen Seite wieder 2. wirkt Gott in der Form der Hinderung, indem er dem Stolz des Menſchen Schwierigkeiten bereitet und den kühnen Abſichten des Menſchen Hinderniſſe in den Weg ſtellt, wie etwa dem aſſyriſchen König Sanherib bei ſeinem Angriff auf Jeruſalem oder dem ſtolzen Welteroberer Napoleon im Winter Rußlands. Oder auch 3. Gott gibt dem Thun der Menſchen eine andere Richtung und Ausgang, als es ihre Abſicht im Sinne hatte: ihr gedachtet es böſe mit mir zu machen, Gott aber gedachte es gut zu machen, wie Joſeph in Aegypten zu ſeinen Brüdern ſagen konnte; oder wie es die Geſchichte Moſe's und Pharao's zeigt und wie wir es hundertfach im Leben erfahren können. Oder endlich 4. in der Form der beſtimmten Schranke, die Gott ſetzt. Pſ. 66, 7. Hier ſollen ſich legen deine ſtolzen Wellen (Hiob 38, 11), und wäre es ein Blutstropfen, der in das Gehirn dringt und dieſes lähmt, während die Gedanken vorher den Himmel ſtürmen zu wollen ſchienen.

Dieß Alles mag dazu dienen, das geſchichtliche Regieren Gottes vorſtellig zu machen. Aber eigentlich deutlich macht dieß die Geſchichte und Gottes gegenwärtiges Eingreifen in dieſelbe nicht. Wie wollen wir auch Gottes Walten in der Geſchichte verſtehen und erklären? Gottes Wege ſind unerforſchbar, heißt es Röm. 11, 33. Es iſt vor Allem Ein Problem, das ſtets die fragenden und forſchenden Gedanken der Menſchen beſchäftigt: das Verhältniß von Nothwendigkeit und Freiheit zu einander. Beide treten uns unfraglich in der Geſchichte entgegen. Auf der einen Seite ſehen wir höhere Mächte wirkſam, die den Menſchen ſich unterthan machen und ſeine Gedanken und Thaten in ihren Dienſt nehmen, ſo daß er mehr ein Diener und Mittel dieſer Mächte zu ſein ſcheint, als ein ſelbſtherrlich handelnder. Auf der anderen Seite doch wieder iſt der Menſch für ſein Thun verantwortlich und kann ſich dieſem Gefühl der Verantwortlichkeit nicht entziehen. Wie verträgt ſich beides mit einander? Dieſe Frage hat von jeher ein Problem der Philoſophie gebildet. Wer kann ſagen, daß er es gelöſt habe? Und doch beſitzen wir vielleicht eine Ahnung

Digitized by Google

der Lösung. Denn im Menschen selbst sind beide Seiten, Nothwendigkeit und Freiheit, wundersam in einander verflochten und mit einander verbunden. Denn sofern wir ein Gewebe von Gaben und Kräften, geistigen wie physischen, und sofern wir ein Produkt unserer Zeit und der Verhältnisse sind, in denen wir ohne unser eigenes Zuthun zu stehen gekommen sind, unterliegen wir Nothwendigkeiten, denen wir uns nicht entziehen können. Es ist das ganze Gebiet unserer Naturseite, wie wir es nennen können. Auf der anderen Seite wissen wir uns innerlich in unserem persönlichen Innenleben des Denkens und Wollens aller dieser Abhängigkeit und Gebundenheit entnommen und davon frei. „Man muß nicht müssen". Wollen und Müssen ist ein Widerspruch. Und doch ist der Mensch eine Einheit, obgleich eine Doppelheit und Doppelseitigkeit. Ist nun die Geschichte, wie wir werden sagen dürfen, die Entfaltung der Möglichkeiten, die im Menschen liegen und hier zusammengefaßt sind, so wird die Doppelheit von Nothwendigkeit und Freiheit in der Geschichte auch die Entfaltung und zugleich Zusammengehörigkeit der zwei Seiten sein, die im Menschen vereinigt sind. Das mag uns etwa eine Ahnung des Verständnisses der sonst unverstandenen Geschichte geben — aber auch nur eben eine Ahnung; denn ein wirkliches Verständniß bis auf den Grund gewinnen wir niemals — nur daß wir das Ziel der Wege Gottes wissen. Und das macht die Vorsehung zur Vorsehung.

4. Die Vorsehung setzt sich aus den drei Akten zusammen, die wir betrachtet haben, der Erhaltung, der Mitwirkung und der Regierung. Was aber im Unterschied von diesen die Vorsehung zur Vorsehung macht, ist das Zweckſetzende des göttlichen Wirkens. Darin liegt das Doppelte: 1. daß Gott ein Ziel vor Augen hat, welches ähnlich wie die beherrschende Idee alles Einzelne z. B. des Kunstwerkes und künstlerischen Bildens bestimmt, und 2. daß in der wirklichen Ausführung alles Geschehen daraufhin gewollt und darnach geordnet ist, so daß es dadurch zu einem zweckvollen Organismus wird. In Folge dessen ist erstens der Naturzusammenhang nicht bloß ein Produkt wirkender Kräfte, sondern zugleich zielsetzlicher Gedanken, für welche die Natur nur Mittel zum Zweck ist; andererseits stehen die Gedanken, die auf geschichtlichem Wege sich verwirklichen, im zielsetzlichen Zusammenhang mit einem letzten Endzweck alles Geschehens. Da nun aber der Endzweck aller Dinge die Verwirklichung des göttlichen

Digitized by Google

Liebesrathschlusses ist, der seine Wirklichkeit in Jesu Christo hat, so ist Christus das Ziel aller Geschichte und aller Dinge, also auch der Vorsehung Gottes und diese von Christo aus zu verstehen. Wie die Naturwelt und alles Naturgeschehen im Dienst der Geschichte der Menschen und Völker steht, so hinwiederum ist Christus der Schlüssel der Geschichte der Völker und der Welt, die Sendung Christi in das Fleisch der Schlüssel zum Verständniß der Geschichte vor ihm, und die Wiederkunft Christi zur Vollendung der Welt der Schlüssel zum Verständniß der Geschichte seit ihm. Was aber Christus in der Geschichte der Völker ist, das ist er auch in der Geschichte des einzelnen Menschen, ihr Mittelpunkt und ihr Ziel. So verworren die Geschichtswege der Völker sein mögen — von Christus aus empfangen sie ihr Licht, und so verworren die Führungen des Einzellebens sein mögen — der Eintritt Christi in den Zusammenhang des einzelnen Menschenlebens ist ihre Deutung, und wenn auch jetzt nur theilweise und noch unklar, so lange sie auf dem Wege des Lebens sind, so doch einst völlig, wenn sie am Ziel angelangt sein werden. „Was ich thue, das weißt du jetzt nicht; du wirst es aber hernach erfahren" (Joh. 13, 7). Also Jesus Christus ist die Lösung des Räthsels der Vorsehung Gottes für das Leben der Völker und der Einzelnen.

Es versteht sich von selbst, daß die Völkerwelt vor Christus, da sie Christum nicht kannte, auch kein Verständniß der Vorsehung hatte. Zwar soweit sie von Göttern wußte, welche die sittlichen Mächte des Lebens sind, hatten sie auch eine Ahnung davon. Nur der Epikureismus leugnete sie, weil er die Götter leugnete, wenigstens ihre Sorge für das Menschenleben; sonst beschränkte man die Vorsehung etwa auf das Wichtigere, da sich die Götter um das Geringfügige im Leben nicht bekümmern; nur die eindrucksvolleren Erfahrungen der Geschichte ließen auch den Gedanken einer Vorsehung stärker in das Bewußtsein treten. So hat Aeschylus der Erfahrung vom Sieg hellenischer Kultur über asiatische Barbarei in den Perserkriegen und der darin sich kundgebenden Fügung der Götter in seinen „Persern" einen packenden Ausdruck gegeben, und besonders hat Polybius, der die Höhe Roms im Zeitalter der Scipionen sah, von da aus einen lebendigen Eindruck von der geschichtlichen Fügung des Völkerlebens gehabt und in seiner Geschichtsdarstellung niedergelegt. Vollends aber hat das Zeitalter der Stoa mit ihrem Gedanken einer allgemeinen Menschheit und eines gewissen (freilich pantheistischen)

Digitized by Google

Monotheismus auch den Gedanken einer Vorsehung (so Seneka's Schrift von der Vorsehung) stärker betont — aber freilich in der allgemeinen und schwebenden Weise, wie sie dem stoischen Gedanken der Menschheit und der Gottheit entsprach. Erst das Evangelium hat der Welt die Verkündigung und das Verständniß einer wirklichen Vorsehung mit der Predigt vom Heil in Christo gebracht, nachdem Israel diese Erkenntniß vorher in seiner messianischen Hoffnung beschlossen getragen und so den hellen Tag des Lichtes vorbereitet hatte. Und so ist denn der Glaube an die gnädige Vorsehung Gottes stets ein unfragliches und unveräußerliches Erbe im Glauben und Denken der Christenheit geblieben. Selbst in der Zeit der Aufklärung hat sich dieser Glaube, wenigstens in allgemeiner Gestalt, erhalten und die wirkliche Religion sich vielfach darauf zurückgezogen, wie man auch gerne von der Vorsehung redete, statt von Gott in Christo zu reden. Denn allerdings ist, indem der Glaube an Jesum Christum erblaßte oder ganz schwand, damit auch das Licht des entsprechenden Verständnisses der Vorsehung schwach geworden oder ganz geschwunden. Das ist die gewöhnliche Gestalt des rationalistischen Christenthums in den Niederungen des religiösen Lebens geworden, mit der man sich zu begnügen pflegt.

Die Dogmatik pflegt die Vorsehung Gottes in die gewöhnliche und außergewöhnliche einzutheilen, von denen jene sich innerhalb der Naturordnung vollzieht und dadurch vermittelt eingreift, während die außergewöhnliche unmittelbarer Weise, d. h. in Form des Wunders sich auswirkt.

§ 37. Die Lehre vom Wunder.

1. Es sind wenige Sätze der christlichen Lehre, welche dem herrschenden Bewußtsein des modernen Denkens so sehr widerstreiten, wie die Lehre vom Wunder. Denn durch die Fortschritte im Gebiet des gesammten irdischen Geschehens haben wir einen so überwältigenden Eindruck von der natürlichen Bedingung und Vermittlung und dem geschlossenen Zusammenhange alles natürlichen Lebens empfangen, daß wir die Zumuthung von Ausnahmen der allgemeinen und konstanten Regelmäßigkeit des Geschehens fast unwillig ablehnen und uns dagegen sträuben. Religion will man etwa noch haben, aber eine Religion, aus welcher alle Wunder ausgethan sein

Digitized by Google

ſollen, die nicht etwa aus einer Welt des Uebernatürlichen in dieſe Welt hereingetreten, ſondern aus dieſer ſelbſt auf dem Weg naturgeſetzlicher Entwicklung und aus den ſelbſteigenen Wurzeln etwa des menſchlichen ſeeliſchen Gemüthslebens geworden ſei. Anders, ſagt man, verträgt man Religion und Entſtehung und Entwicklung der Religion nicht in dieſem Zeitalter des Darwinismus. Dieſer ſchlage alles Wunder todt und werfe es vor die Thüre. Und doch iſt die Schrift voll vom Wunder und das Chriſtenthum ſelbſt bezeichnet ſich als ein Produkt des Wunders, wenigſtens im Sinne der Schrift und ſeiner wirklichen Bekenner aller Zeiten. Oder ſollte der ganze Glaube an Wunder auf Mißverſtändniß beruhen?

2. Welches iſt der Begriff des Wunders? Wir reden vielfach von „Wundern", „wunderbar", „wundervoll", wo wir doch weit entfernt ſind, an Wunder im eigentlichen Sinne zu denken, ſondern nur übertreibende Worte der gewöhnlichen Rede gebrauchen. Auch den Ausdruck „wunderſam" verſtehen wir nicht vom Gebiete des eigentlichen Wunders, ſondern nur des Ueberraſchenden oder Unbegreiflichen, während wir doch vorausſetzen, daß es an ſich wohl ein Begreifliches iſt. Das Wunder ſelbſt bezeichnet eine Handlung oder Sache, welche ſich nicht bloß unſerem Verſtändniß entzieht, ſondern dem Zuſammenhang der natürlichen Urſachen überhaupt entnommen iſt. Wohl tritt das Wunder, wo es geſchieht, in den Zuſammenhang der natürlichen Dinge herein und wird, nachdem es geſchehen, ein Beſtandtheil dieſes Zuſammenhangs, aber es geht nicht aus dieſem Zuſammenhange hervor. Alles, was ſonſt geſchieht, iſt ein Produkt ſowohl der abſoluten Urſächlichkeit Gottes als auch der endlichen Urſachen des gewöhnlichen Geſchehens; Gottes abſolute Urſächlichkeit verbirgt ſich nur gleichſam in dieſem gewöhnlichen Zuſammenhang von Urſache und Wirkung, deſſen Gefüge uns überall entgegentritt, und vermittelt ſich durch dieſes. Im Wunder dagegen — im eigentlichen Sinne — tritt Gott aus dieſem Zuſammenhange heraus uns unmittelbar entgegen, ſo daß wir ſein Werk hier unverhüllt ſchauen. Im Wunder iſt Gott nicht in höherem Grade thätig, wie ſonſt in allem Anderen; ſondern während ſonſt Gott und die Natur thätig iſt, weil Gott durch die Natur, ſo iſt hier nur eben Gott allein thätig und nicht die Natur. Darum weil Gott auch im Gewöhnlichen mit ſeiner machtvollen Gegenwart thätig iſt, pflegt auch die Schrift nicht den ſcharfen Unterſchied zwiſchen

Digitized by Google

Wunderbarem und Gewöhnlichem zu machen, wie wir es gewohnt sind, zumal wenn wir lehrhaft reden. Gott ist ihr allenthalben thätig, in Schnee und Regen, Donner und Blitz u. s. w., wie wenn er in seinem machtvollen Wirken alle sonst gewöhnlichen Grenzen des Naturwirkens verläßt. Die Namen sind verschieden. „Wunder" heißen die Wunder nach ihrer Erscheinung, „Machtthaten" nach ihrem Grunde, „Zeichen" nach ihrer Bedeutung. Man hat in der alten Dogmatik fragend gezweifelt, ob und in wie weit auch die Geister Gottes, gute oder böse, Wunder thun können. Warum sollten sie nicht, werden wir antworten, da sie Geister Gottes sind? Nur eben, da sie „dienstbare Geister" sind, im Dienste Gottes und in Kraft gottverliehenen Vermögens, und innerhalb der von Gott für ihren Dienst gezogenen Grenzen.

3. Kann Gott Wunder thun? So sollte man eigentlich gar nicht fragen. Nicht bloß weil Gott thun kann, was er will; sondern weil er als Schöpfer der Welt auch der Herr der Welt ist; und wie die Natur überhaupt Mittel ist für den Zweck des Geistes und dieser ein Herr ist über die Natur; so ist auch die Gesammtheit und alles Einzelne der Welt Mittel für den Zweck des absoluten Geistes und dieser ein unbedingter Herr der ganzen Welt. Aber — wendet man ein — widerspricht es nicht dem von Gott selbst gesetzten, wohlgeordneten Zusammenhange aller Dinge, daß Gott diesen störe und verletze, indem er etwa mit plumper Hand darein greift? Und da Alles im Zusammenhange mit einander steht, das Kleinste mit dem Größten und das Fernste mit dem Nächsten, würde das nicht eine Störung des ganzen Zusammenhangs sein, wenn Gott auch nur im Einzelnen den natürlichen Zusammenhang der Dinge verletzte? Diesen Einwand hat schon der alte heidnische Gegner des Christenthums Celsus in seiner Streitschrift wider die Christen und ihre „angeblich wunderbare" Religion erhoben; und seitdem ist er unendlich oft erhoben worden. Aber die Gesetze des Naturgeschehens, wie man sie aufstellt, sind nicht für sich bestehende und in sich beruhende selbständige Größen, sondern sie sind nur der Ausdruck für die Regelmäßigkeit des wirklichen Geschehens. Wohnt aber Gott der Schöpfer allem Geschehen lebendig ein, so sind auch die Gesetze des Geschehens nur Erscheinungen der göttlichen Gegenwart und seines Willens. Je nachdem dieses Wirken ist, sind auch jene sogen. Gesetze. Sie sind nicht starre Schranken, wie die Theile einer

Digitized by Google

Maſchine, die eben ſind, wie ſie ſind; ſondern ſie ſind lebendige, gleichſam ſtets flüſſige Formen in der Hand des Meiſters, der ſeine Hand im Gange der Geſammtheit hat, ſei es nun, daß er in der gewöhnlichen Weiſe ſeine Gegenwart bezeugt, ſei es in der außergewöhnlichen Weiſe, die wir Wunder nennen.

Auch iſt es nicht ſo, daß Gott die gewöhnliche Naturordnung ſelbſt aufhöbe und erſt wieder herſtellen müßte nach jedem Wunder, wie unſere Alten übertreibend lehrten; ſondern er entnimmt nur ein einzelnes Geſchehen der nächſten Wirkung, mit der es in Zuſammenhang ſteht, und ſtellt es unter höhere Kräfte und ihre Wirkung. Das Geſetz des Todes bleibt nach wie vor daſſelbe in der Welt, wenn auch etwa ein einzelner Todter der Abhängigkeit von dieſem Geſetze entnommen und in Abhängigkeit von einer übergreifenden Macht des Lebens geſtellt wird. Oder, ein gewöhnliches und nahe liegendes Beiſpiel zu wählen, das Geſetz der Anziehungskraft wird nicht aufgehoben, wenn auch die Hand des Menſchen den Stein in die Luft ſchleudert und darin eine höhere Kraft, nämlich ſeines Willens und ſeines Armes, zur Erſcheinung und Wirkung kommen läßt. Es kommt nur darauf an, daß dieß Eintreten einer höheren Kraft in den Zuſammenhang des übrigen gewöhnlichen Geſchehens vernünftig, d. h. innerlich und ſittlich motivirt ſei, ſo daß die Welt der Erſcheinungen nicht zur grundloſen Willkür und Regelloſigkeit werde, ſondern ſittlicher Nothwendigkeit unterſtehe.

4. Die Nothwendigkeit des Wunders tritt dann ein, wenn es durch den Fortſchritt oder den Zuſammenhang der göttlichen Regierung erfordert iſt, daß in den Verlauf des Bisherigen ein Neues hereintrete, wozu die natürlichen Bedingniſſe nicht vorhanden ſind, ſo daß dieſes Neue nicht ein Erzeugniß des Gegebenen iſt. Wenn die Geſchichte der ſündigen Menſchheit und ihrer Welt eine Geſchichte des Heils ſein ſoll, ſo iſt dieſes Heil gegenüber dem Bisherigen ein Neues und nicht ein Produkt des Gegebenen. Wenn das unfruchtbare Feld Getreide tragen ſoll, ſo mag das Feld immerhin umgeackert werden, aber Getreide wird es erſt tragen, wenn der Same deſſelben als etwas Neues in das Erdreich geſenkt wird. So wird auch der Boden der ſündigen und heilloſen Menſchheit die Frucht des Heils nur tragen, wenn der Same deſſelben in jenen Boden geſenkt wird als etwas Neues, das nicht von Natur im Boden liegt und auch nicht durch bloß natürliche Entwicklung aus ihm ſich

Digitized by Google

bildet. Soll aus der Welt der Schöpfung eine Welt der Erlösung erwachsen, so muß Gott der Schöpfer als neue Erlösermacht sich in der Schöpfungswelt bethätigen, also mit wunderbarer, d. h. neuer Bethätigung, welche von der Schöpfungswelt zwar empfangen, aber nicht von ihr erzeugt werden kann. Will Gott, die ewige Liebe, das Heil der Sünder, so kann demnach dieses Heil nur auf dem Wege des Wunders, weil als etwas Neues in der Welt der Sünde, sich verwirklichen.

5. Die Wirklichkeit des Wunders wird also in der Welt des Heils — des Heils der Menschheit und des einzelnen Menschen — offenbar sein, d. h. in Christo und im Christen. Denn Christus ist nur dadurch der Heiland der Menschen, daß er nicht ein natürliches Erzeugniß des Zusammenhangs der Menschheit, sondern eine neue Gabe Gottes, von außen und von oben in den Zusammenhang des Bisherigen hereingesandt und hereingetreten ist. Daß also Christus, seine Person und seine Geschichte, wunderbarer Art ist, ist so wenig ein Zeugniß wider ihn, daß er vielmehr der nicht wäre, der er uns sein soll, d. h. nicht unser Heiland und Erlöser, wenn er nicht ein Wunder wäre. Und wie das von ihm selbst gilt, so gilt es auch von der ganzen Geschichte, mit der er in innerem Zusammenhange steht. Er wäre nicht die Blüthe dieser Geschichte, wenn diese nicht den Charakter des Wunderbaren mit ihm theilte. Daß also die Heilsgeschichte, deren Vollendung Christus ist, wunderbarer Art ist, ist durch ihren Charakter als Heilsgeschichte erfordert. Es ist daher natürlich, daß wir sie anders ansehen und behandeln, als das gewöhnliche Geschehen. Vielmehr, sie nach den Maßstäben der gewöhnlichen Menschen- und Völkergeschichte beurtheilen und behandeln, wäre wider ihre eigene Natur. Es mag geschichtlich scheinen und wird gewöhnlich als geschichtliche Methode angesehen, sie nach dem Maßstab und den Gesetzen des gewöhnlichen Geschehens zu behandeln, und ist doch ungeschichtlich, weil wider die eigentliche Natur dieser Geschichte.

Die Form des gewöhnlichen Naturverlaufs ist die äußere Form, welche diese Heilsgeschichte an sich trägt, wie jede andere Geschichte. Aber was sich darin vollzieht, ist ein Erzeugniß göttlicher Gedanken und Wirkungen, die in diesen Naturgrund eingesenkt sind. Ihre Spitze aber ist Christus, der nicht von unten, sondern von oben ist.

Und was von Christo gilt, gilt auch vom Christen. Be-

Digitized by Google

kehrung und Wiedergeburt ist ein Wunder. Moralische Besserung kann ein Erzeugniß eigener natürlicher sittlicher Kräfte und Anstrengung sein; aber ein neuer Mensch wäre nicht ein neuer Mensch, wenn er ein Erzeugniß des Bisherigen und nicht ein Werk Gottes wäre, hereingewirkt in den Zusammenhang des alten. Wie ein erwachsener sündiger Mensch ein anderer werden könne, war der ganzen alten Welt (von Aristoteles bis auf Celsus herab) unverständlich. Bekehrung im eigentlichen Verstande kannte sie nicht und ihre Möglichkeit leugnete sie Denn sie kannte nicht den Geist Jesu Christi, der ein Neues schaffen kann. Bekehrung und Wiedergeburt ist ein Wunder. Und das gilt denn auch von der Welt der Mächte, welche hiefür wirksam sind. Wort und Sakrament als die Mittel der inneren Erneuerung des Menschen tragen den Charakter des Wunders an sich.

Von da aus werden wir auch urtheilen über die Wirklichkeit oder Möglichkeit der Wunder, von denen man etwa sonst redet. Die Wirklichkeit des Wunders bestimmt sich uns nach dem Vollzuge des Heils, sei es, daß dieses Heil in die Geschichte der Menschheit sich einsenken sollte, oder in die Geschichte des Einzellebens. Zwei große Zeiten des Wunders werden also zu statuiren sein: die Zeit der geschichtlichen Begründung und Verwirklichung des Heils und die Zeit der inneren Aneignung des Heils im Seelenleben. Beide Male gehört das Wunder zum teleologischen Wirken Gottes; die Seele der Teleologie Gottes aber ist sein Heilsgedanke; das teleologische Wirken Gottes selbst aber vermittelt sich durch seine dienstbaren Geister, die dem teleologischen Willen Gottes dienen; denn das ist das Wesen und die Bestimmung der Geister Gottes, d i. der Engel.

Denn das ist der Begriff und die Bestimmung der Engel, daß sie dem providentiellen Wirken Gottes dienen.

§ 38. Die Lehre von den Engeln.

1. In der hl. Schrift ist oftmals von Engeln die Rede. Sie gehören wesentlich zu ihrer religiösen Weltanschauung. Aber ob dieß eigentlich gemeint ist? oder nur vielleicht poetische Redefigur oder volksmäßige Phantasie, wie wir etwa auch von Elfen und allerlei Geistern reden, und dieß dann auch in der religiösen Sprache fortpflanzen können (so z. B. Schleiermacher)? Aber die Schrift meint

Digitized by Google

es offenbar eigentlich und auch die kirchliche Poesie, z. B. besonders in unseren Morgen- und Abendliedern, nimmt es im strengeren Sinne. Allerdings ist es der gewöhnlichen Volksanschauung geläufig, den Zwischenraum zwischen Gott und den Menschen durch eine Vielheit von Geistern auszufüllen. Aber es könnte dieser Volksanschauung doch vielleicht ein richtiges Gefühl zu Grunde liegen? Immer vielleicht ein richtigeres Gefühl, als wenn eine moderne Anschauung die Gestirne mit höheren Geistwesen bevölkert, um dadurch gegen das Uebergewicht der Materie eine Art Gegengewicht zu gewinnen, ohne daß sie in Beziehung zur Menschenwelt stehen, so daß sie nur „einen ausfallenden Akkord" (Martensen) in der Harmonie der Schöpfung bilden.

Allerdings ist die Ansicht von Geistern Gottes nicht ein unmittelbarer Satz der christlichen Heilslehre, wie etwa andere Lehrsätze; aber wenn diese Annahme von Anfang an einen Bestandtheil der kirchlichen Lehrverkündigung bildete, so entspricht dieß doch einem berechtigten Gedanken der religiösen Denkweise überhaupt. Wenn Gott wirksamer Grund und Ziel der Welt der Schöpfung ist, so ist dementsprechend Gott in zweifacher Weise in der Welt wirksam gegenwärtig: als die absolute Macht, die den natürlichen Kausalzusammenhang der Dinge wirkt, und als die absolute Intelligenz, welche providentiell wirksam ist. Wie nun Gott als die absolute Macht sich vermannigfaltigt in der Welt der Kräfte Gottes, die in den nothwendigen, aber blind wirkenden Kräften und Gesetzen sich thätig erweisen, so ist Gott auch die absolute Intelligenz, providentiell wirkend in der Mannigfaltigkeit der zielsetzlich, also mit Bewußtsein und Wille wirksamen göttlichen Kräfte. Diese Welt des teleologischen Wirkens Gottes ist die Welt der Geister, d. h. der intelligenten und willensthätigen göttlichen Kräfte. Mit jener Welt der blind wirkenden Kräfte Gottes hat es die Naturforschung zu thun; mit der anderen Welt des teleologischen Einzelwirkens Gottes dagegen, zu welcher die Geister Gottes gehören, haben wir es in der Geschichte des Reiches Gottes zu thun. Da die heilige Schrift das Buch der Geschichte des Reiches Gottes ist, so erscheint hier Gott als der Gott der himmlischen Heerschaaren von der Schöpfung der Welt an, die auf das Reich Gottes angelegt ist, und in welcher die Geister Gottes mitthätig sind (1 Mos. 1, 26: lasset uns machen u. s. w.) und „die Söhne Gottes" ihn lobten (Hiob 38, 7), wie bei der Gesetzgebung

Digitized by Google

(5 Moſ. 33, 2; Pſ. 68, 18; im Neuen Teſtamente daher auch als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt Ap.-Geſch. 7, 38. 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2) und in der neuteſtamentlichen Heilsgeſchichte.

2. Ihre Bezeichnungen ſind verſchieden, je nachdem ihr Weſen oder ihr Beruf zum Ausdruck kommen ſoll. „Geiſter“ heißen ſie als Weſen leibloſer Art, „Engel“ d. h. Boten Gottes, ſofern ſie im Dienſte Gottes und ſeiner Menſchen ſtehen (Hebr. 1, 14), „Kräfte“, „Mächte“ u. dgl., ſofern ſie zu dieſem Dienſte ausgerüſtet ſind, „Heilige“, ſofern ſie mit Gott als ſeine Diener zuſammengehören; in unzählbarer Vielheit Gott zur Verfügung ſtehend (Offb. Joh. 5, 11), daher auch mit dem Werden der Welt ſelbſt auch geworden und zum Dienſte in dieſer ſtets von Gott ausgehend; intelligente und mit freiem Willen begabte, weil zu bewußtem Gehorſam beſtimmt; daher perſönliche Geiſter, doch mit dem Unterſchiede vom Menſchen, daß ſie als „Kräfte“ über dem Menſchen ſtehen, dagegen als Diener Gottes für den Menſchen als den eigentlichen Gegenſtand des Heilswillens Gottes beſtimmt ſind. Der Menſch iſt der Zweck Gottes, die Geiſter ſind Mittel für dieſen Zweck Gottes. Nach dieſem ihrem Dienſte bemißt ſich auch ihr Verhältniß zum Raume und zur körperlichen Welt überhaupt; und nicht irgend ein Ort der Welt iſt etwa ihr Ort. Wo Gottes teleologiſches Wirken in der Welt thätig iſt, da ſind ſie zu ſeinem Dienſte bereit; daher nicht bloß, wo ſie etwa ausdrücklich erwähnt werden, ſondern überall und ſtets, wo Gottes Wirken für ſein Reich ſtattfindet. Es kommt nur darauf an, ob dieſes Wirken und wie und für wen es in die Erſcheinung treten ſoll. In allen Hauptepochen der heiligen Geſchichte, des Anfangs, der Mitte und des Endes, iſt dieß der Fall. Und wie die Geiſter Gottes dem Wirken Gottes dienen, ſo nehmen ſie auch innerlich Antheil daran: ſie erkennen, heißt es Eph. 3, 10, die Wege der Weisheit Gottes, denen ſie dienen, ohne ſie vorher zu kennen, hinterdrein aus der Sammlung der Völker in die Kirche; und in das Geheimniß der Bekehrung des Einzelnen begehren ſie, gleichſam darüber gebeugt — beſagt der griechiſche Ausdruck — erkennend einzudringen 1 Petr. 1, 12. Denn mit der Bekehrung des Herzens ſelbſt haben ſie eigentlich nichts zu thun; das iſt ihnen ein fremdes Gebiet; denn ſie ſind geiſtige Kräfte Gottes, nach der Naturſeite des göttlichen Wirkens dienſtbar, nicht — wie der heilige Geiſt — nach der Perſonſeite. Sie freuen ſich zwar über die Bekehrung

Digitized by Google

auch eines Sünders, der Buße thut Luk. 15, 10 — welche sie aus dem Erfolge erkennen —, aber sie wirken dieselbe nicht und dienen auch nicht zur Bewirkung derselben.

3. Da nun das Reich Gottes Wirklichkeit im Gläubigen gewinnt, so gilt, was von jenem gilt, auch von diesem. Der Fromme getröstet sich des Engelschutzes — so oftmals in den Psalmen, z. B. Ps. 34, 8; 91, 11. 12 u. s. w. Nicht als ob jeder seinen Schutzengel hätte, wie man aus Ap.-Gesch. 12, 15 geschlossen hat; sondern die Gläubigen stehen nur eben unter Engelsschutz. Und wenn es heißt, daß sie des Frommen (z. B. des armen Lazarus) Seele in Abraham's Schoß tragen Luk. 16, 22, so bezieht sich das auch auf die Naturseite, weil auf das Geschick, des Frommen, nicht auf sein persönliches Innenleben, welches der Wirkung des heiligen Geistes untersteht. Nicht als ob mit solchem Engelsdienst etwas Besonderes und Außergewöhnliches bezeichnet würde, sondern alles Leben des Frommen ist unter Engelsschutz gestellt, wie wir es auch in den Liedern der Kirche bekennen. Und nicht als ob damit etwas Anderes gemeint wäre, als die göttliche Vorsehung überhaupt, und als ob etwa Grenzen derselben bezeichnet würden, sondern die göttliche Vorsehung vollzieht sich eben in ihrer Einzelwirkung nach der Schriftlehre durch Engelsdienst.

Und wie göttliche Wirkung zum Heil, so auch, wenn sich's um Zufügung von Ueblem handelt. In den Plagen Aegyptens ist „der Verderber" 2 Mos. 12, 13. 23 wirksam u. ähnl.; oder wenn der Zorn des Königs Sprüchw. 16, 14 den „Geistern des Todes" verfallen macht, so liegt dem der Gedanke zu Grunde, daß auch im Todesgeschicke eines Menschen dienstbare Geister thätig sind; wie die schwere Krankheit (Elephantiasis) Hiob's und die Krankheiten überhaupt Ap.-Gesch. 10, 38; Luk. 13, 11, oder der plötzliche Tod des Herodes in Cäsarea Ap.-Gesch. 12, 23, oder der schmerzhafte Krankheitsanfall des Paulus 2 Kor. 12, 7 auf eine Geisterwirkung zurückgeführt wird — hier nur eben Satans —, die Gottes Absichten zu Dienste sein muß, oder auch unter dem Beistande des Herrn ein widerstrebendes Glied der Gemeinde zum Heile seiner Seele züchtigender Geisteswirkung — nämlich Satans — übergeben wird 1 Kor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20. Mag man das auch volksmäßige oder bildliche Redeweise nennen, so hat es doch der Apostel und die Schrift im eigentlichen Sinne gemeint — von der Vorstellung aus, daß Gottes Einzel-

Digitized by Google

wirksamkeit im Gebiet des Naturlebens zum Zwecke seines Reiches, zum Guten wie zum Uebeln, durch den Dienst der Geister sich vollzieht.

4. Wie dieß nun vom Einzelleben gilt, so auch vom geschichtlichen Völkerleben; denn auch dieß steht im Dienste der göttlichen Reichsgedanken, und auch hier handelt es sich nicht um sittliche Selbstentscheidungen, sondern um die Naturseite des geschichtlichen Lebens. Denn auch die Völker sind Kollektivgrößen und nicht zufällige Aggregate, und ihre Geschichte wird nicht bloß äußerlich, sondern von innen heraus bestimmt. Wir reden ja auch von Nationalgeist und Nationalgeistern und meinen eine innere geistige Einheit der nationalen Zuständlichkeit damit, nur daß wir mehr abstrakt zu reden pflegen, während die Schrift konkret davon spricht. Es sind geistige Mächte, die nach der Anschauung der Schrift in den Völkern walten und wirken oder auch Erfahrungen machen. So ist's wohl auch gemeint, wenn es 2 Mos. 12, 12 heißt: An allen Göttern Aegyptens wolle der Gott Israels sich verherrlichen, oder wenn er mit den anderen „Göttern" sich vergleichend von sich sagt, daß ihm keiner gleich sei u. s. w. (2 Mos. 15, 11; 18, 11; Ps. 86, 8; 95, 3; 135, 5), ihm gegenüber sind sie alle nichtig (Ps. 96, 5); sie sollen ihn deßhalb anbeten (Ps. 97, 7. 9) Solche Reden sind nicht zu übersetzen etwa in den abstrakten Gedanken, daß die Religion Israels die wahre ist und sich als die wahre erweist gegenüber den falschen Religionen der heidnischen Völker, sondern es ist hier durchweg an reale Geistmächte gedacht, welche, von den Heiden vergöttert, Jehova dem Absolnten gegenüber zu Schanden werden und vor seiner Oberhoheit sich beugen müssen. Diese konkrete Anschauung liegt auch den Darstellungen des Buches Daniel zu Grunde. Allerdings enthält dieses eine eingehendere Ausführung dieser Gedanken, wenn hier von Michael als dem Geistwesen Israels oder vom Geisterfürsten Persiens oder Jawans und von einem guten Geist der Weltmacht die Rede ist (vgl. Kap. 10). Aber hier handelt es sich eben um den geschichtlichen Gegensatz zwischen Israel und den anderen Völkern. Was damit gesagt sein soll, ist doch im Grunde nur der Gedanke, daß die Geschichte auch der Völker einen geistigen Hintergrund habe, der nur zuweilen bestimmter als sonst hervortritt. Man kann sich nicht etwa auf die späte Abfassung des Buches Daniel berufen, in welchem heidnische Einflüsse deutlicher erkennbar seien als sonst Was das Buch Daniel hierüber beibringt, sind doch nur Anwendungen und

Digitized by Google

Ausführungen von solchen früheren Anschauungen, welche etwa das Verhältniß Israels zu Aegypten zum Gegenstand ihrer Darstellung haben. Und nicht minder begegnen uns diese Anschauungen und Gedanken im Neuen Testament, wenn der Apostel gegenüber dem Einen Herrn und Gott, den wir Christen verehren, etwa bei Gelegenheit des heidnischen Götzendienstes von den vielen Herren und Göttern redet, welche die Heiden verehren (1 Kor 8, 5; 10, 14 ff.), und deren Existenz er damit nicht leugnet, sondern ausdrücklich anerkennt (1 Kor. 8, 5: Es sind der Götter viele und der Herren viele); von denen nur eben die Christen durch den Sieg Christi in seinem Tode befreit sind (Kol. 2, 15). Wir werden wohl sagen dürfen: es ist das Geheimniß der Mythologie, welches der Apostel damit ausspricht. Denn nicht bloße Phantasiegebilde werden es sein, welche die Gedanken und Gemüther der heidnischen Völker beherrschen, sondern reale geistige Mächte, welche sich zwischen Gott und die Völker gestellt haben und durch die Bekehrung eines Volkes überwunden und bei Seite geschoben werden. Doch wie dem auch sein möge: die Schrift sieht durchweg, wo es sich um Naturwirkungen der zielsetzlichen Macht Gottes im Dienst seines Reiches handelt, sei es nun im Guten oder im Uebeln, im Einzelleben oder im Völkerleben oder auch im Naturleben (Ps. 104, 4: Er macht seine Boten Winde und seine Diener Feuerflammen — denn so ist nach der Grammatik zu konstruiren, und nicht, wie vielfach: er macht Winde zu seinen Boten u. s w.) geistige Mächte thätig, die Gotte zu Dienste stehen. So hat es die Kirche in ihrer Lehrverkündigung stets auch angesehen, den Frommen zum Trost, daß sie stets von Engelsdienst umgeben sind.

5. Freilich ist hier Vieles unsicher, und man muß nicht mehr wissen wollen, als man wissen kann und uns zu wissen nöthig und heilsam ist. Vor allem über die Unterschiede in der Geisterwelt. Die Schrift enthält eine Reihe von Namen, welche gewisse Unterschiede oder Ordnungen anzuzeigen scheinen. Sie redet von Thronen, Herrschaften, Fürstenthümern, Gewalten, Mächten (Eph. 1, 21; 3, 10; Kol. 1, 16). Aber ob und welche Rangordnungen damit gemeint sind, ist kaum zu sagen. Nur vielleicht die „Thronen" mag man als die Geister des göttlichen Rathes (Ps. 89, 8; Offb. Joh. 5, 11) von den Geistern des thätigen Dienstes sondern, welche die Beschlüsse etwa der himmlischen Rathsversammlung ausführen. Die Ordnung unter diesen aber bleibt sich in der Schrift nicht gleich, sondern ist

Digitized by Google

verſchieden. Was hier nun eigentlich, was uneigentlich gemeint ſei, iſt kaum zu ſagen. Wenn Gabriel („Mann Gottes“) Luk. 1, 19 bezeichnet wird als vor Gott dienſtbereit ſtehend, ſo iſt das ſchwerlich als ein beſonderer Vorzug gemeint; denn das gilt von allen als den Geiſtern des Dienſtes. Nur etwa Michael („wer iſt wie Gott“) könnte ausgeſondert werden als des Engelfürſt Iſraels (Dan. 10, 13. 21; 12, 1; Jud. 9; Offb. Joh. 12, 7), ſo viel den anderen voranſtehend, wie Iſrael den anderen Völkern; daher auch „Erzengel“ genannt; ohne daß die Schrift uns eine Lehre von Erzengeln darböte. Denn was 1 Theſſ. 4, 16 von der Stimme Jeſu bei ſeiner Wiederkehr geſagt iſt, will nur bedeuten: mit mehr als engelgleicher Stimme. Nur die altteſtamentlichen Apokryphen reden (Tob. 12, 15) in weiterer Ausführung dieſes Gebietes von Erzengeln als von einer beſtimmten und bekannten Klaſſe. Und gewiß werden Unterſchiede unter der Engelvielheit ſein; aber daraus folgt nicht, daß es feſtſtehende Unterſchiede ſind, ſondern das bemißt ſich Alles nach dem Beruf der Geiſter, kann alſo wechſelnd ſein wie dieſer.

Was aber von den Cherubim und Seraphim in der Schrift geſagt wird, das wird wohl mehr auf die Seite der Erſcheinung als der Belehrung von feſtſtehenden Ordnungen gehören. Beide Namen ſind fraglich und berühren ſich auch mit außeriſraelitiſchen (aſſyriſchen) Namen und Vorſtellungen und bezeichnen vielleicht nur „Gewaltige“. Von Seraphim iſt nur in der Viſion Jeſ. 6 die Rede, wo ſie eine ſymboliſche entſündigende Handlung vorzunehmen ſcheinen — nicht in Wirklichkeit, ſondern nur im Geſicht. Die Cherubim aber, die in der Nähe Jehova's weilend und als ſein Throngefährte oder als Hüter ſeines Thrones dargeſtellt werden, vom Paradieſe an, durch die Abbildungen der Stiftshütte und die Geſichte Ezechiel's hindurch bis zu den Geſichten der Offenbarung Johannis bezeichnen augenſcheinlich Verſinnbildlichungen der Einwohnung Gottes des Allgegenwärtigen und Allwiſſenden in der von ihm belebten oder überwalteten Welt. Das liegt in ihrer Vierzahl als der ſymboliſchen Zahl der Welt, nach bibliſcher Darſtellung, und in ihrer repräſentativen Darſtellung des Weltlebens in der Vierheit ſeiner höchſten Erſcheinungen, ſo daß wir werden ſagen dürfen, ſie gehören mehr der Viſion und der Symboliſirung, als der Wirklichkeit an.

6. Was aber die ſonſtigen Erſcheinungen der Geiſter Gottes in der Schrift betrifft, ſo iſt hier zwiſchen Viſion, d. h innerlich

Digitized by Google

gewirkten Gesichten, die im Bilde etwas sagen sollen, und wirklichen Erscheinungen, d. h. Versichtbarungen von Unsinnlichem zu unterscheiden. Nur die letzteren gehören hieher. Denn an sich gehören die Geister der unsinnlichen Welt an und treten nur etwa dann und so in die Erscheinung, wann und wie sie sich dem Betreffenden versichtbaren sollen. So wenn etwa den Patriarchen Engel erscheinen und begegnen, in denen ihnen Gott seine gegenwärtige Nähe bezeugt, oder Elisa's Diener, nachdem ihm die Augen geöffnet sind, feurige Wagen und Rosse u. s. w. sieht, ihm zur Bestätigung, daß Jehova's Macht zur Hülfe bereit und nahe ist; anders als wenn Daniel oder Johannes der Seher Gesichte der Zukunft sieht, die noch gar nicht Wirklichkeit sind. Wenn aber im Alten Testament in der Anfangsgeschichte mehr von Einzelerscheinungen die Rede ist, als etwa in der Zeit der Propheten, so ist das nicht etwa ein Beweis dafür, daß dort die dichtende Sage geschäftiger sei als in der späteren Zeit, sondern das erklärt sich einfach daraus, daß, so lange Gott noch nicht Boten und Diener unter den Menschen hat, die seinen Willen kundthun können, er himmlische Boten verwendet, und dieß die betreffenden Menschen auch erkennen läßt, daß es sich hier um eine göttliche Botschaft handelt, während er dagegen in der Zeit der Propheten seine Propheten als Gottesboten verwendet und ihnen sein Wort in den Mund legt.

Und so haben wir auch über das Neue Testament zu urtheilen. In den Erzählungen des Anfangs, in denen es sich um die ersten göttlichen Kundgebungen (an den Priester Zacharias, an die Jungfrau Maria) handelt, für welche der Natur der Sache nach noch keine Menschen als Gottes Zeugen zur Verfügung standen, und die doch als göttliche Kundgebungen offenbar und gewiß sein sollten, verwendet Gott himmlische Boten, ebenso etwa, da Jesus in Gethsemane allein gelassen, göttliche Kundgebung erfahren, oder nach seiner Auferstehung die ersten Zeugen derselben göttliches Zeugniß erhalten, oder bei der Himmelfahrt die Jünger von ihrem Herrn verlassen göttliche Gewißheit über ihn und seine zukünftige Wiederkehr empfangen sollten — in allen solchen und ähnlichen Fällen handelte es sich um göttliche Gewißheit, für welche kein menschlicher Zeuge zur Verfügung stehen konnte und die doch nicht bloß eine innere, der Selbsttäuschung ausgesetzte, sondern eine unfragliche äußere Kundgebung sein sollte; oder wenn in ähnlichen Fällen die Apostel, welche die Boten und

Digitized by Google

Zeugen Gottes zu werden bestimmt waren, selbst erst göttlich vergewissert werden sollten (Ap.-Gesch. 5, 19 f; 12, 7 ff.), treten himmlische Boten oder Machtwirkungen ein. Hier überall also ist die entsprechende Erscheinung durch die Lage der Dinge bedingt und nicht etwa in vorschnellem Schluß auf sagenhafte oder poetische Darstellung zurückzuführen. Mag sich nun Gott in solcher sichtbaren Weise oder unsichtbar durch den Dienst seiner Geister bethätigen, immer sind es seine Diener, durch die er wirkt, also seine Kreaturen, die er für solchen Dienst geschaffen hat, also nicht Gegenstände religiöser Verehrung, wie denn auch z. B. in der Offb. Joh. 19, 10; 22, 8 f. solche ausdrücklich verwehrt und daher auch der spätere Irrthum der Kirche, der griechischen wie der römischen, es sei den Engeln zwar Verehrung (Proskynese), aber nicht Dienst (Latrie) zu erweisen, von vornherein zu verneinen, und so denn auch von den evangelischen Kirchen als Kreaturvergötterung verworfen worden ist.

§ 39. Die Lehre vom Satan.

1. Einleitende Betrachtungen apologetischer Art. Es gibt wohl kein kirchliches Lehrstück, gegen welches die Antipathie so allgemein verbreitet wäre, als die Lehre vom „Teufel". „Den Teufel hat man todtgeschlagen und die Hölle zugedämmt", sagt Klaus Harms in seinen bekannten Reformationsthesen von 1817. Natürlich — die Zeit des Rationalismus hatte damit gründlich aufgeräumt, und die moderne Zeit hat sich nicht wieder darein gefunden. Man behandelt den „Teufel" etwa höchstens als eine poetische Figur oder als einen Rest antiquarischen Interesses, im Kreise der Bildung als eine „mittelalterliche" Verirrung; in der Philosophie als ein schätzenswerthes Symbol für den Begriff des Bösen; ernst ist er nicht zu nehmen Wo er in der erbaulichen Literatur, im Kirchenlied u. s. w. oder auch im Luther'schen „Ein feste Burg" vorkommt, behält man sich innerlich Abstriche vor und sieht nur eine bildliche Einkleidung darin. Denn eigentlich genommen sei der Gedanke in sich selbst widersprechend. Die scharfe Kritik, die Schleiermacher in seiner Glaubenslehre daran übte, gilt im Grunde noch heute. Die Vorstellung vom Teufel vereinige höchste Intelligenz mit größter Willensverkehrung, die doch beide nicht in Einheit zusammengehen, sich vielmehr gegenseitig aufheben. Aber tritt uns nicht in der Wirklichkeit

Digitized by Google

die Vereinbarkeit dieser angeblichen Widersprüche oft genug entgegen? Oder — wendet man ein — die stets gemachte Erfahrung von der Vergeblichkeit des Widerspruchs würde zuletzt dazu bestimmen müssen, davon abzustehen. Aber hat das nicht seine Widerlegung an menschlichen Erfahrungen? Reizt die Erfahrung der Vergeblichkeit nicht oft genug nur zur Steigerung der Versuche?

Was vor Allem die Frage der Möglichkeit betrifft, so werden wir sagen müssen: wenn es überhaupt Geister gibt, die Intelligenz und Willen haben, so wird es auch böse Geister geben können, die trotz der Intelligenz Geister der Willensverkehrung sind. Und wenn hinter der Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen ein geistiger Hintergrund steht, so wird auch hinter dem Widerstreit der Welterscheinungen in diesem geistigen Hintergrund ein analoger Widerstreit stattfinden. Ist aber jener Widerstreit ein Abbild sittlicher Gegensätze, so wird auch dieser geistige Widerstreit in Zusammenhang damit stehen. Es ist eine unwillkürliche Empfindung, daß die Welt, das Naturleben und seine Erscheinungen nicht bloß sittlich indifferenter Art und seine Gegensätze nicht in gleicher Weise auf Gott zurückzuführen sind. Sollte die Welt des Todes und des Uebels ebenso unmittelbar Gott zum Urheber haben, wie er Urheber des Lebens ist und wie alle vollkommene Gabe von ihm stammt? So wird es eine Macht geben, die im Gebiet der Sünde und des Uebels waltet und in ihrer sittlichen Verkehrung wider Willen Gott zu Dienste ist, wie im Gebiet des Guten die guten Geister ihm willig zu Dienste stehen. „Der Teufel muß Gottes Hausknecht sein", sagt Luther. Wenn aber ferner die Sünde und das Uebel eine Geschichte hat und es einen Zusammenhang des Bösen gibt, so zeigt das einen geistigen Hintergrund des Geschehens, in welchem Intelligenz und Wille wirksam sind.

Und nicht bloß die Möglichkeit einer solchen geistigen Welt werden wir annehmen müssen, so gut wie die Möglichkeit guter Geister, sondern wir werden auch zu solcher Annahme von einer Reihe von Erwägungen gedrängt werden. Denn woher stammt die Sünde? Ist der Mensch selbst ihr letzter Urheber, so ist er das Prinzip der Sünde und mit derselben identisch. Das aber ist das Wesen des Diabolischen. Es werden also Gründe der Humanität sein, die uns veranlassen müssen, nicht im Menschen selbst den letzten Ursprung der Sünde zu suchen, sondern außer ihm. Und wir haben wohl auch manchmal in unseren inneren Erlebnissen und Erfahrungen

Digitized by Google

ein Gefühl davon, daß wir, wie der Apostel sagt, nicht bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, sondern mit geistigen Mächten, die Gewalt über uns erhalten haben oder Einfluß zu gewinnen suchen, und denen wir Widerstand leisten müssen. Es sind gar manchmal unheimliche, finstere Gewalten, die ein Netz uns um das Haupt zu werfen und uns etwa in die Tiefe zu ziehen suchen, und gegen welche wir zu Gott selbst unsere Zuflucht nehmen und bei ihm Hülfe suchen müssen. „Abgründe liegen im Gemüth, die tiefer als die Hölle sind", sagt der Dichter (Platen) — sollte das nur dichterisch geredet sein? Es ist uns aber tröstlich zu wissen, daß im letzten Grunde nicht wir selbst so „abgründlich" verderbt sind, sondern daß es dunkle Mächte sind, deren Anfechtungen wir unterstehen, aber über die wir auch obsiegen können. Wir werden also dieses „diabolische" Element aus uns hinauslegen und uns eines zukünftigen Sieges getrösten dürfen. Ferner: wenn es wahr ist, was die Schrift sagt, daß Christus Versuchung zu bestehen hatte, so entsteht die Frage: ist diese Versuchung aus ihm selbst herausgekommen oder ist sie an ihn von außen herangetreten? Wir werden so fragen müssen; denn es liegt in unserem eigensten Interesse und ist zugleich unsere innerste Gewißheit, daß die Seele Jesu der reine Spiegel Gottes bleibe und nicht etwa, wie es bei uns der Fall ist, sündig getrübt erscheine. Aus allem dem also ergibt sich uns mit innerer Gewißheit, daß die Sünde nicht bloß etwas Subjektives und Zuständliches sei, sondern daß sie eine objektive Macht zur Voraussetzung habe. Und so wird es in der That sein nach dem Zeugniß der Schrift.

2. Die Schrift wird wie sonst so auch hier das entscheidende Wort zu sprechen haben. In ihr aber ist von der Existenz des bösen Geistes in fortschreitender Bestimmtheit die Rede, ähnlich, kann man vielleicht sagen, wie sich ein solcher Fortschritt in der Darstellung der messianischen Idee im Alten Testamente findet.

Allerdings ist in den ersten Zeugnissen von dieser gottfeindlichen Macht nur in unbestimmter Weise die Rede. In der biblischen Versuchungsgeschichte ist von einem solchen Geistwesen zwar geschwiegen, aber deutlich genug wird ein verborgener geistiger Hintergrund der offenbaren Geschichte vorausgesetzt. Denn das Strafwort an die Schlange wendet sich nicht gegen diese selbst, sondern gegen einen nur eben ungenannten Urheber der Versuchung. Das bedeutsame Wort vom Schlangensamen und Weibessamen, das z. B. für Luther's

Digitized by Google

realistische Denkweise von so großem Gewichte war, und auf das er immer wieder zurückkam, um etwa Jesu Kampf und Sieg in seinem Tode zu deuten, ist doch, wenn wir es auf seinen eigentlichen Gedanken zurückführen, eine Deutung der ganzen Heilsgeschichte und des Gegensatzes, der sich durch sie hindurchzieht. Daß die Vorstellung, welche der Erzählung von der Versuchungsgeschichte zu Grunde liegt, eine allgemeine Volksvorstellung war, wenn sie auch zunächst keine hervortretende Rolle spielte, zeigt, von einzelnen mehr zufälligen und obendrein unsicheren Aeußerungen und Benennungen abgesehen, der Ritus des großen Versöhnungstages (3 Mos. 16). Denn wie es auch mit der Zeit der betreffenden schriftlichen Abfassung stehen möge, so gibt sich darin doch eine Vorstellung kund, die im allgemeinen Volksglauben eine Anknüpfung hatte und hier eine Bestätigung fand. Denn wenn der eine der beiden für den Sühnritus ausgesonderten Böcke mit den Sünden des Volkes beladen, dem „Asasel", wie es heißt, in die Wüste zugeschickt, der andere dagegen Jehova geopfert wurde — so läßt das in jenem verschieden gedeuteten Namen einen, wenn auch vielleicht nur personifizirten Urheber der Sünde und ihrer Folgen erkennen, der, wie der Name besagen wird, „von Gott sich abgesondert hat" oder „von dem man sich abzusondern hat"; also immerhin ein Prinzip des Bösen und Uebels. — Dieß ist augenscheinlich auch die Vorstellung, welche als volksmäßige im Prolog des Buches Hiob zur Darstellung kommt. Der „Satan", wie er hier genannt wird, d. h. „der Widersacher" (nämlich Gottes und seiner Frommen) gehört hier zwar zu den Dienern Gottes, aber sein Wille steht im sittlichen Widerstreit mit dem Willen Gottes; was er will, ist nicht das Rechte, er ist ein Feind der Frömmigkeit Hiob's, aber er kann thun nur was Gott ihm zu thun zuläßt. Dieselbe Vorstellung begegnet uns auch im Propheten Sacharja, in der Vision 3, 1 ff., in welcher Josua, der hoheprieſterliche Vertreter des Volkes, vor Jehova oder dem Engel Jehova's steht, während ihm Satan als Ankläger gegenübersteht; denn weil es ein sündiges Volk ist, welches der Hoheprieſter vertritt, so erhebt Satan Anspruch auf dasselbe. Also was sündig ist, erscheint als ihm verfallen. Darum sucht er auch dazu zu verleiten, um Anspruch darauf erheben zu können. David's Volkszählung 2 Sam. 24, 1 war eine Handlung gottwidriger Hoffahrt. Darum erscheint in der späteren Parallelerzählung 1 Chron. 21, 1 Satan als der, welcher ihn verleitete, wäh-

Digitized by Google

rend die Erzählung im Buche Samuel diese Handlung auf „den Zorn Gottes“ als Ursache zurückführt. Gott wirkt auch im Gebiet der Sünde, aber nicht so unmittelbar, wie im Gebiet des Guten, sondern, da nun einmal die Sünde in der Welt ist, durch den Dienst dessen, welcher die Ursache der Sünde ist und dieß ganze Gebiet sein eigen nennen kann

Aus der geringen Zahl von Stellen, in welchen im Alten Testament vom Satan die Rede ist und die im Vorstehenden sämmtlich besprochen sind, gewinnen wir den Eindruck, daß die Vorstellung sich zwar allmählich entwickelt hat, aber in diesem Zeitraum nicht zu bestimmter Sicherheit gekommen ist. Sie wird nicht erst von außen, etwa von persischer Seite aus, wie man in der Regel annimmt, in Israel sich eingebürgert haben; denn sie hat nach der biblischen Darstellung, wie wir sahen, innerhalb Israels selbst ihre Wurzeln; wohl aber mag sie durch fremde Einflüsse Steigerungen erfahren und die Erfahrungen von Seiten der fremden Völker ihr wohl zur Steigerung verholfen haben.

Solche außerbiblische Einflüsse werden wir in der apokryphischen Literatur, wie im Buche Tobias (Kap. 3, 6. 8), zu sehen haben, wo sie uns in abenteuerlicher Gestalt entgegentreten. Dagegen von der monotheistischen Grundlage regulirt und in ausgebildeter Gestalt sehen wir die Vorstellung vom „Teufel“ oder „Satan“ im Neuen Testamente mit entscheidendem Gewichte sowohl für das Bewußtsein Jesu selbst und für seine Darstellung, wie im Bereiche der apostolischen Darstellung vertreten. Seit seiner Versuchung, in welcher wir es nach der Meinung der Schrift nicht etwa mit eigenen inneren Gedanken Jesu, sondern mit einer von außen an ihn herantretenden gottfeindlichen Macht zu thun haben, die ihn seinem Berufe gleich beim Beginne desselben untreu zu machen versucht, scheidet sich für Jesu Bewußtsein Alles in das Reich Gottes und das Reich Satans (Matth. 12, 25—28). Einem von beiden müssen die Menschen angehören. Wer nicht ein Sohn des Reiches Gottes ist, der ist ein Sohn des „Argen“ (Matth. 13, 38 f.; Joh. 8). So ist auch das Thun Jesu durch diesen Gegensatz gegen den Feind Gottes und seines Heilswerks bestimmt. In den Dämonischen, die von einer gottwidrigen Macht gebunden erscheinen, wie in anderen, ähnlich gebundenen Kranken, oder auch in den feindlichen Elementen, die Jesu Berufswerk zu stören drohen, bestreitet Jesus eine dahinter ver-

Digitized by Google

borgene gottwidrige geiſtige Macht; er bedräut wie das Fieber der Schwiegermutter Petri, Luk. 4, 39, ſo auf dem galiläiſchen See auch den Sturm, der ſein Schiff zu verderben droht. Beſonders in jenen aber ſtellt ſich dar, wie es daher 1 Joh. 3, 8 heißt, daß er „gekommen ſei, die Werke des Teufels zu verſtören".

Und wie ſein Thun, ſo ſtellt er auch ſein Leiden unter dieſen Geſichtspunkt. Denn ſeinem Leiden geht er (am Abend des Leidens Joh 14, 30) mit dem Bewußtſein entgegen, daß er eine Verſuchung des Argen (in Gethſemane) zu beſtehen hat. Denn das iſt die Bedeutung ſeines Todes, ein Gericht über den Argen zu ſein, den es gilt aus ſeinem bisherigen Territorium zu verdrängen (Joh. 12, 31). Gleichen Sieg konnte er daher auch den Seinen verheißen in dem bildlichen Worte: Schlangen und Skorpionen ſollen ihnen keinen Schaden thun. Zum Unterpfande ſoll den Zwölfen der Sieg über die Dämonen bei ihrer vorläufigen Ausſendung zum Dienſte Jeſu dienen (Luk. 10, 18) Aber eben darum, weil ihnen von dieſer Geiſtmacht Gefahr droht, warnt er ſie auch vor Sicherheit und ermahnt ſie zu Wachſamkeit, Luk. 22, 31, und heißt ſie im Gebet (im Vaterunſer), das er ſie lehrt, mit der Bitte um Erlöſung von dem Argen ſchließen. Hier überall ſehen wir den Gegenſatz zum Feinde Gottes maßgebend und von grundlegender Bedeutung. Und ſo iſt es denn auch im Bewußtſein ſeiner Jünger geblieben und in der ganzen neuteſtamentlichen Literatur offenbar. Durch die ganze apoſtoliſche Rede und Schriftſtellerei zieht ſich dieſer Gegenſatz hindurch; bei Petrus im Gemeindewirken(Ananias Ap.-Geſch. 5, 3) und in ſeinem Briefe I, 5, 8; bei Jakobus in der Ermahnung zum Widerſtand 4, 7; bei Johannes in der Offenbarung Johannis durchweg wie im 1. Briefe 3, 8; 5, 18 f. (die ganze Welt liegt im Argen); und vollends in den pauliniſchen Briefen (1 Theſſ. 2, 18; 3, 5; 2 Kor. 6, 14. 15; 12, 7; Eph. 2, 2; 6, 12; Kol. 1, 13; 1 Tim. 4, 1; 5, 15 u. ſ. w.).

3. Daß es ein geſchaffener und zwar von Gott gut geſchaffener Geiſt, ſein widergöttlicher Stand alſo ſeine eigene That iſt, verſteht ſich im Neuen Teſtamente von ſelbſt; das iſt eine nothwendige Folgerung der ganzen bibliſchen Gotteslehre. Ueber ſeinen Fall ſelbſt aber enthält die Schrift nichts Näheres. „Er ſteht nicht in der Wahrheit (nicht wie in der Luther'ſchen Ueberſetzung: er iſt nicht beſtanden in der Wahrheit), heißt es Joh. 8, 44, denn die Wahrheit hat keinen Beſtand in ihm, ſondern die Lüge iſt ſein Bereich

Digitized by Google

und er der Urheber derselben — worin enthalten liegt, daß er sich selbst mit eigenem Willen widergöttlich bestimmt und sich zum Prinzip der Sünde gesetzt hat, so daß also alle Sünde und alles Böse in der Welt auf ihn zurückzuführen ist. Weitere Aufschlüsse gibt uns die Schrift nicht; was man in diesem Sinne gefunden zu haben glaubt, ist nicht so zu deuten. Wir mögen sie durch eigenes Nachdenken zu gewinnen suchen, so weit wir können. Das Böse ist das Grundlose — wie kann man einen Grund dafür finden? Wenn die Kirchenlehre in der Regel den Hochmuth als Grund für den Fall des Teufels etwa aufgestellt hat (oder auch Irenäus den Neid wider den Menschen), so ist dieser Hochmuth selbst der Fall, nur eben der innere vor dem äußeren — wie soll er erklärt werden? Nur etwa vorstellig mag er gemacht werden, vom Beruf der Geister aus im Dienste des unbedingten Gehorsams Gottes zu stehen. Wenn die Schöpfung der Welt auf den Menschen Gottes gemeint war und die Geister diesem Ziele zu dienen, also für die Welt des Menschen zu sein berufen waren, so mögen wir etwa denken, daß der betreffende Geist stille stand in der Dienstbewegung von Gott auf die Welt zu, die des Menschen Gottes werden sollte, und nicht für diese Welt sein, sondern diese für sich haben wollte. Wie er dazu kam, sich rein aus sich heraus in solcher Weise widergöttlich zu bestimmen, müssen wir bekennen, nicht sagen zu können. Wir können nur eben sagen, daß jede andere Erklärung sich in Unmöglichkeiten und Widersprüche verliert und den Ursprung des Bösen nur eben weiter hinausschiebt. Hat Satan im Widerstreite zu Gott sich zum Herrn der Welt machen wollen, so hat er auch den geschaffenen Menschen Gotte abwendig und sich selbst zu Willen zu machen versucht in der Versuchung, die ihm hier gelungen ist und die er bei Jesu dem „Menschensohne" vergeblich zu erneuern suchte, so daß Jesu Sieg über die Versuchung sein Gericht der Zukunft war. Aber wer will hierin über Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten hinauskommen? Es ist genug, zu wissen, daß nach der Schrift Satan der Versucher und Lügner von Anfang der Geschichte ist.

4. In diesem seinem Bemühen — so erscheint es in der Schrift — stehen ihm „Dämonen", d. h. widergöttliche Geistwesen, zu Dienste, über die er verfügt, ähnlich wie Gotte seine Geister des Dienstes zur Verfügung stehen; seine Engel (Matth. 25, 41) heißen diese, die in ihm also ihr einheitliches Haupt und ihren zusammen-

Digitized by Google

fassenden Willen haben, für deren Fall demnach — werden wir folgern dürfen — sein Vorgang maßgebend und darum bindend gewesen sein wird. Deßhalb bilden sie auch nach dem biblischen Ausdrucke ein gegen das Reich Gottes gegenbildliches „Reich" (Matth. 12, 26; Mark. 3, 24; Luk. 11, 17. 18).

5. Man hat wohl auch von einem Wohnorte dieser Geister geredet oder einen solchen gesucht. Wenn man vielfach nach Eph. 2, 2 die „Luft" als solchen bezeichnete und damit Luther's Uebersetzung von Eph. 6, 12 „unter dem Himmel" kombinirte, so ist das irrig. Von einem „Wohnorte" in dieser sinnenfälligen Welt kann überhaupt nicht die Rede sein, da es sich um leiblose Geister handelt, die nicht eines Raumes bedürfen, um in ihm ihre Wohnung zu haben. Geister sind Kräfte, geistige Energien, die wohl in der Luft, die uns umgibt, wirksam gedacht werden können, d. h. die uns rings umgeben und gefährden, wie es etwa in anderem Bilde 1 Petr. 5, 8 heißt: Satan geht umher wie ein brüllender Löwe und suchet, welchen er verschlinge. Wenn aber Paulus Eph. 6, 12 die Geister der Bosheit in die himmlischen Regionen (denn so und nicht „unter dem Himmel" wird zu übersetzen sein) versetzt, so ist das nur ein Bildausdruck dafür, daß sie an der überweltlichen Macht Gottes Theil haben, sofern sie nämlich von ihm abhängig sind und in seinem Dienste stehen — nämlich zur Bewirkung des Uebles. In diesem Sinne heißt es von ihnen, daß sie im Himmel sind, aber nicht, als wären sie der Seligkeit Gottes und der Gemeinschaft der seligen Geister theilhaftig. Denn im Dienstverhältniß zu Gott stehen sie immer, obgleich innerlich ihm widerstrebend, und nicht ist jenes durch ihr Widerstreben aufgehoben. Oertlich ist das nicht gemeint; ebenso wenig von der Unterwelt — wohin sie erst gewiesen, d. h. aus dieser Welt Gottes verbannt werden, wenn ihrer Wirksamkeit ein Ende gesetzt wird (vgl. Matth. 8, 29 „vor der Zeit", d. h. ehe dieses Ende ihres Wirkens herbeigekommen ist). Bis dieses eintritt, hat Satan Raum. So ist ihm auch Raum gegeben gewesen, Jesum ebenso beim Beginne seines Leidens zu versuchen: es war „die Stunde und die Macht der Finsterniß" Luk. 22, 53 — und welche Macht ihm über Jesu leibliches und seelisches Empfinden gegeben war, schildert gerade das Lukasevangelium in seiner Darstellung des Leidens in Gethsemane (bis zum blutigen Schweiße 22, 44), so daß Jesus zu erliegen in Gefahr stand, und der Hebräerbrief in seinen Worten

Digitized by Google

vom Geschrei und Thränen, die er Gotte opferte, so daß ihm Gott von dieser Angst aushelfen mußte Hebr. 5, 7. Und wie Jesus ihm preisgegeben war, so wird auch die Gemeinde Jesu seinen Versuchungen und Verführungen zum Irrthum preisgegeben, den Ungehorsamen zum Gerichte 2 Thess. 2, 9 ff. Wie ernst aber der Gegensatz und Kampf am Ende der Tage sein wird, schildert die Offenbarung Johannis in ihren mächtigen Bildern. Aber auch in allem dem steht die Macht des Argen nur in Gottes Dienst und Zulassung. Und so muß Satan wie Gotte so auch Christo in seiner Gemeinde, wenn auch widerwillig dienen, durch die Macht des Gebets der Gemeinde, an denen die dem Feinde Gottes im Namen Jesu übergeben werden 1 Kor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20, ob die leibliche Heimsuchung ihnen etwa zum Heile der Seele gereiche. Denn so sehr die Zufügung des Uebels nach Satans Willen ist, so ist die Wirkung doch nicht die Verwirklichung seines Willens, sondern des Willens Gottes, dessen Diener zu sein er nie aufhört, wie etwa auch das Leiden Hiob's doch zur Verherrlichung Gottes und seines guten Willens schließlich ausschlägt.

6. Darin liegt denn auch, daß dieser satanische Widerstreit wider Gott sein Ende finden wird. Die Schrift spricht wiederholt von einer Bindung, sowohl von einer vorläufigen (Offb. Joh. 12, 9), wie von einer schließlichen Bindung Satans (20, 2. 10). Denn da er der Welt nicht dienen wollte, sofern sie Gottes Welt sein sollte, sondern sie in seine Gewalt bringen, so wird sie ihm entzogen werden, wenn sie ganz Gottes und alle Reiche Gottes und seines Christ geworden sein werden, so daß er keinen Raum der Bethätigung mehr in ihr haben wird. Diese Ausschließung aus der Welt Gottes ist zugleich seine Beschränkung auf ihn allein und seinen gottfeindlichen Willen, der doch keine Möglichkeit der Bethätigung mehr haben wird. Das wird es sein, was die Schrift mit der Bindung Satans und mit seiner Qual sagen will. Ist der Tod, die Zusammenfassung alles Uebels, sein Herrschaftsgebiet (Hebr. 2, 14), dieses aber von Christus durch seinen Tod ihm vorläufig schon entzogen und wird ihm schließlich völlig entzogen werden 1 Kor. 15, 24—26, so hat er keinen Raum auf der Gottes gewordenen Welt und keine Möglichkeit mehr gegen die Gottes gewordenen Menschen. Diese seine Ohnmacht ist seine Qual, die von vornherein als seine Zukunft bestimmt war (Matth. 25, 41). Von einer anderen Zukunft

Digitized by Google

weiß die Schrift nichts, wenn auch die menschlichen Gedanken dann und wann sich dieselbe anders zu denken versucht haben. Aber so liegt es auch in der Logik der Sache. Eine Bekehrung etwa des gottfeindlichen Geistes und seiner Genossen kennt die Schrift nicht, kann sie auch nicht kennen. Denn die Geister sind nicht der Zweck Gottes, sondern nur Mittel. Sie hören nicht auf, Mittel des Dienstes Gottes zu sein, auch wenn sie zum heiligen Willen Gottes innerlich in Widerstreit stehen. Der Mensch ist nicht bloß Mittel, sondern Zweck Gottes, denn seine Bestimmung ist wesentlich in der Gemeinschaft der Liebe Gottes zu stehen; er ist der Gedanke des ewigen Heilsrathes. Entfallen die Geister dem guten Willen Gottes, so entfallen sie damit nicht ihrer Bestimmung, denn sie bleiben Diener Gottes; entfällt aber der Mensch dem Heilswillen Gottes, so entfällt er damit seiner Bestimmung. Darum geht Gottes Erlösungswille auf die sündigen Menschen und sucht sie für ihre Bestimmung wieder zu gewinnen; nicht aber auf jene gefallenen Geister. Die Heilsgeschichte vollzieht sich zwischen Gott und den Menschen, nicht zwischen Gott und den Geistern. Und dieser Heilsgeschichte muß auch das Reich des Bösen dienen. „Die Sünde selbst muß seiner Allmacht fröhnen Und Leben quillt ihm aus dem Kelch des Bösen." So rechtfertigt sich schließlich die Theodicee Gottes auch dem Bösen gegenüber; und die Lehre vom Satan und vom Bösen fügt sich ein in den Zusammenhang der göttlichen Heilslehre.

7. In diesem Sinne ist sie denn auch stets in der Kirche geführt, wenn auch nicht immer rein bewahrt worden. Die alte Kirche lebte im Bewußtsein dieser gottwidrigen Macht, die ihr im Heidenthume und in allem „Pomp des Teufels", wie man es nannte, d. h. in dem ganzen Umkreis heidnischer Machtmittel und Verführungskünste, nur allzu fühlbar und versuchlich entgegentrat. Wenn man die Schriften der alten Väter der Kirche vergleicht, ist man erstaunt, zu sehen, welche Rolle der Verführer in den Gedanken der ersten Christen spielt und wie jeder Einzelne und überall von seiner Macht sich gefährdet wußte, aber nicht minder auch, wie gewiß er des Schutzes war, der ihm im Namen und im Kreuze Jesu gegeben war. Deßhalb war auch das Kreuzeszeichen, das der Christ überall, bei jedem Aus- und Eingange, bei jedem, auch dem gewöhnlichsten Thun des gewöhnlichen Tageslaufs anwandte, das Schutzmittel, das er handhabte, und wie wir aus den Aeußerungen

Digitized by Google

der Kirchenlehrer sehen, nicht etwa wie ein im Aberglauben gebrauchtes Amulett, sondern mit dem klaren Bewußtsein seiner Bedeutung. Freilich hat dann im weiteren Verlaufe der Geschichte die unmittelbare Verknüpfung jener Vorstellung mit den heidnischen Religionen, die doch Naturreligionen waren, aus dieser geistig sittlichen Macht der heidnischen Religion zu sehr eine finstere Naturmacht gemacht, die man auch durch äußere Mittel natürlicher Art bekämpfen zu können, oder sie sich durch solche Mittel dienstbar machen zu können meinte.

Und von jener volksmäßigen Naturalisirung der satanischen Macht ist manches auch in den Vorstellungskreis Luther's und in manche derbe Aeußerungen von ihm eingedrungen, während der Kern seiner Gedanken immer der war und blieb, daß er in seinem Kampfe für das reine Evangelium im Grunde mit dem Teufel „zu Haar liege", und auch im Kampfe mit dem Papstthume, in dem er wegen seiner seelenverderblichen Irrthümer eine satanische Macht zu sehen nicht umhin konnte. Jeder Christ aber solle wissen, daß er stets mit dem Satan im Streite liegen müsse und ihm der Teufel näher sei als sein Rock oder Hemd, ja näher als seine eigene Haut.

Was Luther aber in seiner volksmäßigen Weise hier und da vielleicht zu massiv ausdrückte, das haben die Dogmatiker in gereinigtere lehrhafte Form gefaßt, und die Liederdichter und die Gebete unserer Kirche in die Sprache der heilsamen erbaulichen Rede übersetzt. Nach der geläufigen reformatorischen Eintheilung des christlichen Gemeinwesens in die drei „Stände" oder Gemeinschaftskreise, den der Kirche, des Hauses und des Staates, beschrieben jene entsprechend auch das Thun Satans, indem sie die seelengefährlichen Ketzereien, den häuslichen Unfrieden und den politischen Aufruhr auf ihn zurückführten — das will sagen, man war gewohnt, die letzten Uebel des öffentlichen Lebens nicht leicht, sondern in ihren tiefsten Wurzeln zu fassen. Daneben aber — und das ist immer eine bedeutsame Erinnerung — unterschieden sie nach der Schrift und im Unterschiede von der landläufigen römischen Anschauung und Praxis zwischen dem leiblichen und dem geistlichen Gebiete, sofern sie z. B. zwar die sogen. Besitzergreifung eines Judas durch Satan (vgl. Joh. 13, 27) auf ein persönliches und sittliches Verhältniß zum Reiche des Bösen zurückführten, dagegen Zustände wie die sogen. leibliche „Besessenheit" als leibliche Zustände faßten, von denen auch „Fromme" heimgesucht

Digitized by Google

ſein können, ohne daß man von da aus etwa auf ſittliche Verſchuldungen oder direkte geiſtliche Urſachen zurückzuſchließen ein Recht habe — womit, dem gegenwärtigen Fortſchritte der Erkenntniß entſprechend, das Gebiet der Nervenſtörungen und -zerrüttungen, welches ja erfahrungsgemäß die unheimlichſten Erſcheinungen annehmen kann, in ſeinem Charakter als Krankheit gewahrt und ſicher geſtellt iſt.

Das Gebiet der ſogen. *asketiſchen Literatur* aber iſt beſonders in den Morgen- und Abendliedern mit ihrem Danke für Bewahrung oder Bitte um Bewahrung Leibes und der Seele in der Stille der Nacht vor den Anfechtungen Satans voll von der Empfindung für die Gefährdung durch dieſe dunkle Macht. Und man hat öfter die Empfindung, daß den Worten z. B. eines Scriver oder Paul Gerhardt u. A. auch dunkle Erfahrungen zu Grunde liegen, die freilich nicht Jedermanns Sache ſind. Wir werden, wenn uns dergleichen begegnet, was unſerer Erfahrung vielleicht ferner liegt, doch wohl gut thun, nicht raſch abzuurtheilen, ſondern zuzugeſtehen, daß der Erfahrungen mancherlei ſind und wir Gott danken wollen, wenn uns dergleichen erſpart geblieben iſt. Denn es kann Anfechtungen geben, die in die Tiefe ziehen.

8. Eine oberflächlichere oder mehr nur verſtandesmäßige Zeit freilich hat an dergleichen Anſtoß genommen und ſeit Balthaſar Becker's Buch „Die bezauberte Welt" Kritik an dieſem ganzen Gebiete geübt und die Lehre vom Teufel exegetiſch und dogmatiſch aufzulöſen begonnen. Die landläufige Denkweiſe vollends hat ſich davon ganz abgewandt. Und man muß allerdings zugeſtehen, daß der vielfache *Mißbrauch*, den man ſich hat zu Schulden kommen laſſen in Aberglauben und Fanatismus, z. B. in den berüchtigten Hexenprozeſſen, in denen die Jurisprudenz z. B. eines Carpzov mit den Theologen wetteiferte unter dem Widerſpruche z. B. ſelbſt des frommen Jeſuiten Spee, jene Abneigung zu berechtigen ſchien. Aber trotz aller berechtigten Motive jener allgemein verbreiteten Abneigung liegen doch auch unverkennbar jener Ablehnung *unberechtigte Motive* zu Grunde, nämlich die Antipathie gegen den Ernſt der Gedanken von der Sünde, der Strafe Gottes und der Gefahr der Seelen. „Der Sünde" zuerſt. Denn im Gedanken Satans tritt uns die Sünde als das eigentlich Böſe und als der Gegenſatz zum Guten entgegen; ſie iſt nicht bloß etwa Sinnlichkeit oder eine Schwäche, eine verzeihliche, vielleicht auch unter Umſtänden eine liebenswürdige Schwäche, ſon-

Digitized by Google

dern der Widerſpruch zum Guten und zu Gott. Es iſt gerade der ſittliche Ernſt des Proteſtantismus, der ſtatt der bloß äußerlichen Betrachtungsweiſe der Sünde, wie ſie der mittelalterlichen Kirche vielfach eignet, dieſe mit dem Teufel in Zuſammenhang ſetzt und ihr perſönliches und ſittliches Weſen würdigt. Zum Anderen iſt es der Unterſchied zwiſchen der „Strafe“ Gottes und dem Uebel, der ſich in jenem Gedanken charakteriſtiſch zum Ausdruck bringt: daß Gott nicht bloß der „liebe Gott“ iſt, wie man ihn gerne nennt und ſich vorſtellt, ſondern auch ein heiliger, ſtarker und eifriger Gott, der die Sünde heimſucht und auch die Seinen, wenn ſie ſchlafen oder matt werden, in Strafe dahin gibt. Davon hat Luther Erfahrung gemacht, wenn er in ſeinem „Mitten wir im Leben ſind mit dem Tod umfangen“ ſingt: „mitten in dem Tod anſicht uns der Höllen Rachen“. Und damit verbindet ſich zum Dritten auch der Gedanke an den Ernſt der „Gefahr“, daß es nämlich nicht bloß ein Spiegelfechten, ſondern ein ernſter Kampf iſt, um den es ſich gegen die Sünde und den Fürſten und Gewaltigen handelt; daß ſich dieſer Kampf auch nicht bloß auf das einzelne und perſönliche Gebiet beſchränkt, ſondern auf allgemeine Zuſammenhänge geht, und daß eben darin die Gefahr der Seele liegt, die nicht bloß hinter Kloſtermauern ihre Aufgaben zu erfüllen hat, ſondern mitten im Streite des Lebens, daß wir zugleich den allgemeinen Geiſtmächten und Geiſtſtrömungen entgegengeſtellt ſind, gegen welche wir nicht nur uns ſelbſt zu ſichern, ſondern auch für Gottes Sache und Wahrheit einzutreten haben, in dem großen Kampfe, den Gott mit dem alten „Feinde“ durch uns als ſeine Diener und Streitgenoſſen kämpft und der währt bis an's Ende der Tage. Je verſuchlicher die drei Mächte der ſittlichen Oberflächlichkeit, der Lebensluſt und der Sicherheit ſind, um ſo ernſter iſt der Gedanke an den Verſucher und um ſo wichtiger die bibliſche und kirchliche Wahrheit vom Teufel. Aber ihre Bedeutung liegt nicht in der Lehre an und für ſich, ſondern in ihrem Zuſammenhange mit der Geſammtlehre von der Sünde, von dem Kampfe mit ihr und der Erlöſung von ihr. Daher iſt auch jene von den Verkündigern der kirchlichen Lehre nicht für ſich allein oder an erſter Stelle zu treiben, ſondern, zumal bei der allgemeinen Abneigung dagegen, welche durch die frühere Verſäumniß der Kirche ſelbſt in ihrer Zeit der „Aufklärung“ verſchuldet iſt, gemäß pädagogiſcher Weisheit nur in dieſem Zuſammenhange zu verkündigen. Denn das Erſte und Vorderſte

Digitized by Google

ist die Erkenntniß, daß wir statt Menschen Gottes zu sein arme und verlorene Sünder sind — erst von da aus gewinnt auch die Lehre vom Teufel ihre richtige Stelle, Verständniß und Anerkennung. Und so führt diese Lehre im inneren Zusammenhange der Gedanken weiter zur Lehre vom Menschen.

§ 40. Die Lehre vom Menschen.

1. Das schöpfungsmäßige Wesen des Menschen. Das Vorderste, was wir der Schrift entnehmen, ist, daß der Mensch von Gott geschaffen ist, und nicht etwa von selbst geworden durch die sogen. generatio aequivoca, d. i. durch Urzeugung aus anorganischen Stoffen entstanden, welchen „naturwissenschaftlichen Aberglauben" z. B. Liebig — um nur diesen einen zu nennen — persiflirte, als könne aus anorganischem Stoffe von selbst ein Organismus entstehen. Doch das haben wir der Naturwissenschaft selbst zu überlassen oder auch jenen apologetischen Verhandlungen, welche auf diese Fragen überhaupt näher eingehen. Aber auch so darwinistisch werden wir nach der Schrift nicht denken können, daß wir den Menschen auf dem Wege allmählicher fortschreitender Entwicklung (nach der sogen. Evolutions-, d. i Entwicklungstheorie gemäß der Deszendenz- und Transmutationshypothese) geworden denken, so daß der Mensch in der Reihe der abwärtssteigenden Generationen bis hinab zu den ersten Formen etwa des sogen. Urschleims seine Vorfahren, und in einer nicht mehr nachzuweisenden, weil ausgestorbenen (Affen-)Gattung seine nächst vorhergehenden Ahnen hätte. Auch diese Frage haben wir jenen Untersuchungen zu überlassen und begnügen uns mit dem anerkannten logischen Gesetz: daß nichts im Erfolg werden kann, was nicht in der Ursache selbst begründet ist; denn es kann nicht etwas werden, was nicht prinzipiell schon ist. Ist der Mensch auf dem Wege der Entwicklung geworden, so muß er schon im Anfang der Entwicklung im Wesentlichen vorhanden gewesen sein. Denn der Unterschied des Menschen von allem anderen vor ihm ist nicht ein bloß gradueller oder quantitativer, sondern ein spezifischer und qualitativer, also ein wesentlicher und prinzipieller. Mit dem Menschen tritt ein spezifisch Neues, ein neues Prinzip in den Zusammenhang der Schöpfung — nicht bloß wie sie geworden ist, sondern auch wie sie nun that-

Digitized by Google

sächlich ist. Und das ist es, was die Schrift in ihrem Bericht von der Schöpfung des Menschen sagen will. Daß er von Gott geschaffen, nicht etwa aus den vorhandenen schöpfungsmäßigen Voraussetzungen geworden sei, betont die Schrift zunächst, um die Kreatürlichkeit des Menschen hervorzuheben. Als eine Kreatur Gottes ist er wesensverschieden von Gott, nicht etwa wie es die pantheistische Denkweise vorstellt, zum Wesen Gottes selbst gehörig, so daß Gott in ihm als seiner Verwirklichung und Versichtbarung Gestalt gewinne. Das wäre eine falsche Erhebung des Menschen, die doch zugleich die Verneinung aller Religion wäre. Denn eben weil der Mensch von Gott wesensverschieden ist, kann und soll er im Verhältniß zu Gott stehen in Glaube, Liebe, Ehrfurcht, Ergebung u. s. w. und Gott im Gebet verehren. Wenn das alte Wort der Lüge lautet: Ihr werdet sein wie Gott (eritis sicut deus), und diese falsche Vergöttlichung des Menschen aller heidnischen Religion und speziell aller antiken Philosophie zu Grunde liegt, so ist es charakteristisch für die Schrift, Gott und Mensch scharf und entschieden aus einander zu halten. Und besonders ist dieß für die alttestamentliche Anschauung bezeichnend, daß der Mensch von Gott dem Allmächtigen scharf unterschieden und wie nichts vor Ihm ist. Und doch wieder ist der Mensch der eigentliche Gegenstand des Willens Gottes und das Ziel seiner Wege und Werke. Denn nach allem anderen als Abschluß der gesammten sichtbaren Schöpfung ist der Mensch geschaffen. Denn mit ihm hat nach der Schrift Gott sein Schöpfungswerk geschlossen; über den Menschen hinaus hat er nichts geschaffen. Deßhalb stellt es die Schrift in ihrer Weise so dar, daß der Mensch ein Werk der besonderen Berathung Gottes sei, nämlich mit seinen dienstbaren Geistern — denn so ist die pluralische Rede: „Lasset uns Menschen machen" zu verstehen —; gleichsam als habe sich Gott dieses Werk speziell vorgenommen. Und auch in der äußeren Form der Erzählung spricht sich das aus. Denn wenn es im biblischen Schöpfungsbericht zehnmal heißt: „Gott sprach", so heißt es hier dreimal so; und der Schluß lautet: und es war sehr gut.

2. Diesem Bericht entnehmen wir auch die Anschauung der Schrift vom Wesensbestand des Menschen. Das Geschaffene ist die Welt, welche körperlicher Art ist, worin aber doch zugleich ein Leben lebt. So ist also auch vom Menschen gedacht. Er ist ein körperliches Naturwesen und doch zugleich ein geistig Lebendiger; also

Digitized by Google

zweiseitig von Art: Leib und Seele oder Geist. Und zwar ist die Leiblichkeit des Menschen das erste und zu Grunde liegende. Denn es ist eine körperliche Welt, deren Abschluß der Mensch ist, also ebenfalls körperlich, und zwar wesentlich. Die Leiblichkeit ist für den Menschen nicht etwas Zufälliges oder etwas bloß Vorübergehendes, eine Schranke oder Gefängniß, wovon frei zu werden sein Ziel wäre; sondern sie gehört zum Vollbestand des Menschen, also auch zur Völligkeit seiner Seligkeit. Nicht einst Geistwesen zu werden ist unsere Zukunft, oder leiblose Seelen zu sein unsere Sehnsucht; sondern wir sind leibhaftige Menschen und sollen es auch in Zukunft sein. Man mag den Schriftbericht, daß Gott den Menschen zuerst als einen „Erdenkloß", d. h. aus irdischem Stoffe bildete, noch so uneigentlich verstehen: was er sagen will, ist dieß, daß das Irdische und Leibliche an uns die Grundlage unseres Bestandes ist. So hoch hat die Schrift unseren Leib gewürdigt. Selbst den Namen „Mensch" (= „Adam") bildet sie im Zusammenhang mit seiner stofflichen Grundlage. Die indische Sprache — und wir im deutschen Worte „Mensch" — hebt die geistige Seite als das Charakteristische hervor, und die griechische Sprache bezeichnet den Menschen im Unterschied von den niederwärts blickenden Thieren als den aufwärts blickenden („Anthropos"); die Schrift betont den Zusammenhang mit der Erde. Und so ist auch bei jeder Menschenentstehung das Stoffliche die Grundlage alles menschlichen Werdens, auch des geistigen Lebens, das in der leiblichen Bildung sich entwickelt und wird. Zum Zeichen, daß die Leiblichkeit des Menschen Basis und Organ alles geistigen Lebens und alle geistige Thätigkeit leiblich vermittelt ist. Wir werden daher nicht sagen dürfen, wie man es gewöhnlich ansieht, daß die Seele sich ihren Leib bilde; sondern der Leib ist das Erste und die Voraussetzung aller weiteren seelischen oder geistigen Entwicklung, die dann freilich wieder bildend und bestimmend auf den Leib wirkt. Ist der Leib aber das Instrument des geistigen Lebens, so ist selbstverständlich jede Störung dieses Instruments auch eine Störung und Hinderung in der Erscheinung des Geistes, und alle sogen. Geisteskrankheiten, Beschränktheiten und Abstumpfungen etwa im Alter sind in den entsprechenden Störungen des leiblichen Organs begründet, während eine reiche und feine Gliederung des leiblichen Instruments sich auch entsprechend in den geistigen Aktionen und Erscheinungen geltend machen und zu Tage treten wird. Wenn dieß vielleicht

Digitized by Google

materialistisch zu lauten scheint, so ist es vielmehr das Moment der Wahrheit, welches der „Materialismus“ vertritt, und welches die Schrift sowohl in ihrem Schöpfungsbericht wie in ihrer Bezeichnung des Leibes als eines vielgegliederten Organismus (1 Kor. 12, 15–26) anerkennt. Wir werden also weder den Leib mit Homer als ein und alles und als den Menschen selbst, noch auch umgekehrt mit der platonischen und späteren falsch spiritualistischen Philosophie oder mit der irrigen Askese als ein Gefängniß und des Geistes nur unwürdig ansehen. Die Schrift erweist dem Leibe vielmehr seine Ehre, die ihm als dem gottgeschaffenen Werkzeug des geistigen Lebens gebührt, und spricht ihm eine Bedeutung für die Ewigkeit zu (vgl. 1 Kor. 15), während sie andererseits die Versündigung am Leibe als an dem Tempel des heiligen Geistes so schwer nimmt (1 Kor. 6, 18 f.), für die heidnische Welt dagegen gerade diese Versündigung charakteristisch ist und die alte Welt vornehmlich gerade daran zu Grunde gegangen ist.

3. Wie nun in aller übrigen körperlichen Schöpfung ein vom Geiste Gottes gewirktes Leben lebt, so ist auch im leiblich geschaffenen Menschen ein geistiges Leben thätig; denn die Natur ist nicht todt, sondern lebendig. Eine aufsteigende Linie geht von der Beseelung aller Dinge durch die Thierseele zum Geiste des Menschen empor. Wie in der leiblichen Bildung des Menschen sich die Verwandtschaft mit den vorhergehenden Stufen der leiblichen Bildungen zeigt und doch der Leib des Menschen den geborenen Herrscher der Erde offenbart, so zeigt sich auch im Seelenleben ebenso eine unverkennbare Verwandtschaft wie andererseits zugleich ein wesentlicher Unterschied. Allem wohnt derselbe Geist Gottes lebenwirkend ein, aber anders dem Menschengeist wie etwa dem Thiere. Denn durch alle anderen Stufen geht Gottes schöpferischer Geist gleichsam wandernd hindurch, ohne irgendwo sein Verbleiben zu haben und Wohnung zu machen; dem Menschengeiste aber wohnt Gottes Geist bleibend ein und hat seine Stätte in ihm. Man mag den Schriftbericht von der Beseelung des Menschen deuten wie man will — „Gott hauchte dem Menschen einen Lebenshauch ein, und so wurde der Mensch eine lebendige Seele“ —, so ist darin doch der Gedanke ausgesprochen, daß alle vorhergehende Beseelung des Geschaffenen („der Geist Gottes schwebte über der Tiefe“ u. s. w.) nur auf dem Wege zur Beseelung des Menschen war, um in dieser ihr Ziel zu finden. Wie Gott nach der Darstellung der Schrift (z. B. Ps. 104, 30) seinen Odem

Digitized by Google

ausgehen läßt und die Thiere werden geschaffen, so ist auch der Hauch des Allmächtigen „in der Nase“ des Menschen (z. B. Hiob 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14 f. u. s. w.), und „gibt er dem Volke den Odem“ (Jes. 42, 5). Das ist der lebendige und unzerreißbare Zusammenhang zwischen dem Menschen und Gott, zu dem dieser Geist des Schöpfers den Menschen immer wieder drängt und treibt und nicht ruht, bis der geschaffene und gefallene Mensch im Erlöser sein Ziel und seine Bestimmung findet: „in Gott leben, weben und sind wir“. Denn Gottes Geist ist Macht des Lebens. Und so leben wir durch ihn, mit anderen Worten: Gottes allmächtiger Lebensgeist wirkt ein kreatürliches Geistesleben im Menschen. „So wurde — sagt der Schöpfungsbericht — der Mensch eine lebendige Seele“; d. h. er ist ein seelenlebendiges Wesen.

4. Das ist die Frage des sogen. psychologischen Materialismus. Ist das, was wir Seele oder Geist nennen, ein selbstständiges Prinzip in uns? oder ist es nur die Erscheinung der körperlichen Funktionen, die man in diesem Einen Ausdruck zusammenfaßt? Die Frage dieses Materialismus ist zu verschiedenen Zeiten aufgetaucht, und in der Regel beim Abschluß großer Kulturperioden. So am Ende der alten Welt, nachdem man geglaubt, alles genossen zu haben — und es war alles nichtig. Eine drastische Schilderung dieser Denkweise haben wir im 2. Kapitel des alttestamentlich-apokryphischen Buches der sogen. „Weisheit Salomo's“, in einer Lebendigkeit und Anschaulichkeit, als wäre dieses Buch gestern geschrieben, und in dem Lehrgedicht des römischen Dichters Lukretius („über die Natur der Götter“), das noch heute das kanonische Buch dieses Materialismus heißen kann: mit dem Leibe wird und mit dem Leibe zerfällt die Seele und geht in alle Lüfte — ist sein Grundgedanke, um durch diese Predigt der Verneinung alles geistigen Lebens und also auch der Götter die Menschen von der thörichten Furcht der Götter zu befreien. Zwar ist diese Lehre mit dem Eintritt des Christenthums in die Welt geschwunden, denn mit ihm haben die geistigen und sittlichen Fragen die Herrschaft über die Gemüther erlangt; aber die Blüthezeit der modernen Kultur unter einem Louis XIV. hatte dieselbe Verneinung der Seele später zur Folge und leitete damit die französische Revolution ein. Atheismus und Materialismus stehen an der Pforte dieser Zeit eines allgemeinen geistigen Wahnsinns und Bankerotts. Und nachdem die ernsten Er-

Digitized by Google

fahrungen unseres angehenden Jahrhunderts jener Verirrung ein Ende gemacht, hat sie sich in der Mitte unseres Jahrhunderts wieder erneuert und ihre neuen Propheten dieser Oberflächlichkeit gefunden — bis die Gegenwart eine allmähliche Ernüchterung wenigstens der Gedanken, wenn auch nicht eine sittliche Erneuerung der entsprechenden Lebensführung, einzuleiten begonnen. Und auch die früheren Träger der materialistischen Denkweise haben sich wenigstens zur pantheistischen — oder wie man es nennt — monistischen zurückzuwenden angefangen und erkennen wohl eine allgemeine, durch alles hindurchgehende Macht des geistigen Lebens an, wenn man sich auch sträubt, den Geist als ein selbständiges Prinzip des einzelnen Menschenlebens gelten zu lassen, während er sich uns doch in unserem sittlichen Bewußtsein als ein solches Prinzip bezeugt und bewährt. Aber das ist die Frage des Pantheismus und fällt der apologetischen Verhandlung anheim.

5. Dieses geistige Prinzip nun nennt die Schrift theils Seele, theils Geist — mit welchem Unterschied? wenn ein Unterschied zwischen beiden zu machen ist. Wir pflegen allerdings von Seele zu reden, wenn wir vom Gebiet der Empfindungen oder Gesinnungen sprechen; während wir von Geist reden, wenn wir etwa an Begabung oder Charakterhaftigkeit denken. Dieser Sprachgebrauch deckt sich zwar nicht ganz mit dem der Schrift, aber er ist verwandt mit ihm. Wir werden diesen vielleicht am sichersten treffen, wenn wir uns erinnern, daß die Schrift zwar z. B. von einer lebendigen Seele, aber von einem Geist des Lebens, jedoch nicht von einer Seele des Lebens spricht. Das wird bedeuten, daß die Schrift von „Seele" spricht, wenn sie die Zuständlichkeit des inneren individuellen Lebens meint, von „Geist" dagegen, wenn sie die wirksame Macht des Lebens oder der herrschenden Gesinnungsrichtung oder Aktivität im Sinne hat. Der Geist ist also das Wirksame, Bestimmende, zu Grunde liegende unseres Innenlebens, Seele dagegen das dadurch gewirkte und gesetzte individuelle Leben selbst. So zählt man denn so und soviele Seelen, d. i. Individuen oder Personen, aber nicht Geister; wohl aber spricht man von einem Geist der Sanftmuth oder des Zornes und der Rache u. dgl. als von der bestimmenden Macht des inneren Lebens. Gottes schöpferischer Lebensgeist also — will die Schrift in ihrem Schöpfungsbericht sagen — wirkte im Menschen eine kreatürliche Lebensmacht, und dadurch wurde der Mensch ein individuell bestimmtes seelenlebendiges Wesen.

Digitized by Google

6. Ist das nun das dem Menschen Eigenthümliche und ihn Charakterisirende? Wir werden dieß kaum sagen dürfen. Denn auch die Thiere heißen Seelen und auch von ihnen wird Geist ausgesagt (z. B. Pred. 3, 21). Nicht daß er Geist oder Seele habe, ist das Auszeichnende des Menschen — das sagt nur eben, daß er lebendig ist —, sondern welchen Geist oder Seele, d. h. welches Leben er hat, ist das Besondere des Menschen. Denn die Einwohnung des Geistes Gottes im Geist des Menschen macht, daß er ein seiner selbst mächtiger, bei sich selbst seiender Geist oder Leben ist, der nicht bloß der Welt und dem allgemeinen Weltleben angehört und darein unfrei verflochten ist, sondern der über sich selbst verfügen und der Welt innerlich sich entnehmen kann, um seiner selbst und Gottes zu sein. Nicht demnach, was man die Theile des Menschen nennt, macht den Unterschied des Menschen vom Thiere aus, sondern die Doppelstellung des Menschen wie zur Welt so zu Gott. Denn die Thiere sind nur Theile der Welt und ihres allgemeinen Lebens der Natur, der Mensch aber steht zugleich in selbständiger Beziehung zu Gott, d. h. er ist nicht bloß ein zur Welt gehöriges Naturwesen, sondern zugleich für Gott bestimmtes Personwesen. Nicht „Natur und Geist" sagen wir. Denn zur Natur des Menschen gehört uns nicht bloß die Leiblichkeit des Menschen, sondern auch die Fülle der Gaben und Kräfte auch geistiger Art, die er mit der Welt, der er angehört, gemein hat und theilt. Denn die uns umgebende Natur ist wie körperlich so durch den in ihr waltenden Geist Gottes auch geistig und lebendig. Und so ist auch das, was wir die Natur des Menschen nennen, geistleiblich. Das ist unser Antheil an der Welt und an der Gesammtnatur der Menschheit, der wir angehören und an ihr Theil haben. Denn alle die leiblich bedingten Gaben und Kräfte auch geistiger Art, mit denen wir ausgestattet sind, gehören zu dem, was wir Natur oder mit der Schrift „Fleisch" nennen. Das ist nicht dasjenige, was wir sind, sondern das, was wir haben; das ist nicht unser eigentliches Selbst, sondern die Welt der Mittel, die wir gebrauchen sollen für unsere persönlichen Zwecke. Denn von dieser Welt der Mittel, die wir handhaben, die uns gegeben und nicht durch uns gesetzt, für die wir an sich daher nicht verantwortlich sind, unterscheiden wir die andere persönliche, das ist sittliche Seite unserer selbst, kraft welcher wir jene Mittel für die Zwecke und die höchsten Zwecke unseres

Digitized by Google

Lebens gebrauchen und anwenden, also dafür auch verantwortlich sind. Denn nach jener Seite unserer Natur sind wir unfrei, nach dieser Seite unserer Person dagegen sind wir frei, d. h. wir verfügen über unseren Besitz und sind daher auch verantwortlich dafür. Jener Besitz ist nur ein theilweiser Antheil am Gesammtbesitz der Menschheit; der eine hat diese, der andere hat jene, der eine hat viele, der andere wenige Gaben, wie körperliche, so geistige; hierin ist keiner ein ganzer, sondern jeder nur ein theilweiser Mensch, und daher auch verschiedenwerthiger Mensch; dagegen in diesem Sinne ist jeder eine Totalität, ein ganzer Mensch und einer so viel werth wie der andere. Denn dort entscheidet sich das Verhältniß zur Welt, hier dagegen das Verhältniß zu Gott Denn die Welt ist eine mannigfaltige, Gott aber ist Einer und derselbe. Daher ist auch der Mensch, sofern er in Verhältniß zu Gott steht, ein voller und ganzer und jeder ein gleichwerthiger; der Welt und den Menschen gegenüber ist jeder verschieden und verschiedenwerthig, vor Gott aber ist kein Ansehen der Person. Zwei Welten treffen im Menschen zusammen: die Natur schließt sich in ihm ab und faßt sich in ihm zusammen, und Gott bildet sich in ihm ab. Für beide ist er geschaffen und beide einigt er in sich: die Welt der Nothwendigkeit und die Welt der Freiheit, als Glied dieser Welt der Natur die Welt des Naturzusammenhangs, und durch die innere Beziehung zu Gott die Welt der inneren Entnommenheit von derselben und der selbsteigenen Initiative.

7. Das meint die Schrift, wenn sie den Menschen zunächst als leibliches Gebilde bezeichnet, dann aber auch von ihm als dem Bild und Gleichniß Gottes spricht Jenes theilt er mit den Bildungen und Lebewesen, die ihm vorangehen und die Stufen zu ihm hin bezeichnen, in welchen die Gaben und Kräfte auseinander gelegt sind, die sich in ihm zusammenfassen; dieses aber, das Bild und Gleichniß Gottes, unterscheidet ihn von allen anderen Geschöpfen der Erde und bildet das Auszeichnende des Menschen. Denn wie wir das Charakteristische von Gott aussagen, wenn wir ihn als den Selbstangehörigen bezeichnen, der sich selbst schlechthin in der Hand hat, so bezeichnet auch jene Charakteristik des Menschen als Bild und Gleichniß Gottes die Selbstangehörigkeit des Menschen, daß er sich selbst erkennend besitzt und über sich selbst verfügt.

Wie aber Gott nicht bloß eine selbstmächtige Persönlichkeit ist, ohne zugleich eine sittlich bestimmte Persönlichkeit zu sein, d. h. wie

Digitized by Google

er nicht bloß die Macht und Freiheit ist, ohne zugleich die heilige Liebe zu sein, so ist der Mensch nicht bloß in jenem formalen Sinne Bild Gottes als der selbstbewußte und sich selbst bestimmende, ohne zugleich dieses sittliche Wesen Gottes — der heiligen Liebe — schöpfungsmäßig als seinen sittlichen Inhalt in sich zu tragen. Denn Persönlichkeit ist ein sittlicher Begriff, muß daher auch irgendwie sittlich bestimmt sein. So gebraucht denn auch die Schrift den Ausdruck Bild Gottes in doppeltem Sinne: zunächst in dem Schöpfungsbericht in jenem formalen Sinne, wonach der selbstbewußte und selbstmächtige Mensch sich von den unfreien Thieren unterscheidet und ein neues Prinzip in der Stufenreihe der Geschöpfe vertritt; sodann aber auch, sofern der Mensch in sittlicher Harmonie mit Gott steht und dieß im Christen die Wirklichkeit des erneuerten Menschen bildet (z. B. Eph. 4, 24; Kol. 3, 10).

8. Diese beiden Seiten hat dann auch die Kirchenlehre von Anfang an unterschieden und neben einander gestellt, freilich bald in unrichtiger Weise. Während die Schrift beide Worte „Bild und Gleichniß" gleichbedeutend gebraucht, jenes nur eben im koukreten, dieses im abstrakten Sinne, wie wir es in der gewöhnlichen Rede anwenden, so hat man bald in der kirchlichen, sowohl in der griechischen wie besonders in der abendländischen Theologie, beides von einander unterschieden, jenes auf die bloß geistig vernünftige Seite des Menschen, dieses aber auf die sittliche Harmonie mit Gott bezogen. Und besonders die römische Kirche hat diesen Unterschied stark betont, jenes als die schöpfungsmäßige Natur des Menschen bezeichnet, worin er seine vorläufige Vollständigkeit besitze, dieses dagegen als die höhere Ausrüstung der Gnade gefaßt, welche nachträglich zum natürlichen Wesen des Menschen hinzugekommen sei, und durch diese ihm gleichsam auf das Haupt gesetzte Krone der übernatürlichen Gnade seine Vollständigkeit vollendet habe. Freilich sei ihm durch den Sündenfall diese Krone vom Haupte gefallen und er dadurch auf jenen bloß natürlichen Zustand reduzirt, und es müsse diese übernatürliche Gnade zu seinem Wesen und Wirken erst hinzutreten, damit dieses vor Gott wohlgefällig und verdienstlich erscheine. Aber damit wird das gottgeschaffene Wesen des Menschen um seine Hauptsache gebracht und auf ein Minderwerthiges reduzirt, und damit der Begriff der Humanität übel gemindert, da es doch eine wahre Humanität nicht gibt, ohne daß sie zugleich das Moment der Divinität mit einschließt.

Digitized by Google

Darum hat auch die Reformation, so sehr sie den Menschen, sofern er ein mit Vernunft und freiem Willen ausgestattetes Wesen ist, als Bild Gottes im formalen Sinne anerkannte, doch die andere Seite der sittlichen Beschaffenheit und Gottgemäßheit des Menschen als die Hauptsache betont: wahrer Mensch ist er nur dann, wenn er ein Mensch Gottes ist, und wenn er dieß, seine Gottesgemeinschaft im Denken und Wollen verliert, hat er das Beste und seine eigentliche Wahrheit verloren. Denn wohl spiegelt sich Gott die absolute Persönlichkeit ab in der kreatürlichen Persönlichkeit des Menschen; aber Gott die heilige Liebe nur in der sittlichen Gottgemäßheit des Menschen. Und wie die heilige Liebe erst die Wahrheit des Absoluten ist, so ist auch der Mensch als Mensch Gottes erst die Wahrheit des gottgeschaffenen Menschen der Vernunft und der freien Selbstbestimmung. Wenn unsere Dogmatiker dieß auch im Gegensatz zur Ansicht der römischen Kirche — betonten, so haben sie nicht bloß ein einzelnes kirchliches Lehrstück damit vertreten, sondern die Frage und den richtigen Begriff der Humanität damit festgestellt. Erst in der persönlichen Gottesgemeinschaft besteht das eigentliche Wesen des wahren Menschenthums. Und die Geschichte und ihre Erfahrung bestätigt das. Fällt der Mensch von Gott ab, so fällt er auch von sich selbst und seiner Wahrheit ab; er wird nicht etwa rein menschlich, sondern untermenschlich. Nur der Mensch Gottes ist der wahre Mensch.

§ 41. Die Einheit des Menschengeschlechts.

1. Wenn wir vom Menschen reden, so reden wir von der Menschheit. Damit aber nennen wir nicht bloß eine Vielheit Einzelner, sondern eine Einheit. Das ist von Bedeutung, von religiöser und von sittlicher Bedeutung. Von religiöser: denn nur dann ist in Jesu Christo, dem Menschensohne, die ganze Menschheit zusammengefaßt, wenn diese selbst eine Einheit bildet. Und von sittlicher: denn nur dann bildet die Menschheit und die Völkervielheit eine Familie, durch ein geschwisterliches Band und durch die eine Stimme des Bluts und der Pietät mit einander verknüpft, wenn die Menschheit eine Einheit ist, und nur dann kann sie dereinst das eine Reich Gottes werden, wenn sie von vornherein und ihrem Ursprunge nach eine Einheit bildet. Diese Bedeutung hat der Bericht der Schrift,

Digitized by Google

daß die Menschheit in Adam, also in Einem, geschaffen sei. Man mag das vielleicht verwunderlich finden, aber man soll es in seiner Bedeutung würdigen.

Wir sahen: Gott hat in seinem ewigen Liebeswillen nicht einzelne Menschen, viele oder wenige gewollt, sondern den Menschen, d. h. die Menschheit, diese also von vornherein als Einheit gewollt, zur Seligkeit in ihm bestimmt und verordnet, und in Christo diesen Willen zur Verwirklichung und zu seinem schließlichen Ziele der Vollendung zu bringen gesucht. Ein Gott und Ein Mittler, heißt es (1 Tim. 2, 5), der Mensch Jesus Christus, in welchem die Eine Menschheit Gottes ihre Wahrheit und Wirklichkeit haben und gewinnen sollte. „Der andere Adam" nennt ihn daher der Apostel Röm. 5, 12 ff., das Gegenbild des ersten, in welchem wiedergewonnen werden sollte, was im ersten verloren ist. So lautet denn der Schöpfungsbericht: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde. „Adam" heißt er als Sohn der Erde, ihm zur Erinnerung: von der Erde genommen, um durch den Tod wieder zu Erde zu werden. Und aus dem Manne das Weib — nach der Schrift. Irregehende theosophische Weisheit, wie schon wunderliche platonische Philosophie (im sogen. Symposion Plato's in der launigen Darstellung des Aristophanes) hat den ersten Menschen etwa als Mannweib gedacht, der dann in die Doppelheit von Mann und Weib auseinander getreten sei. Nach der Schrift steht der Mann als erster allein Gotte gegenüber, dann erst ist aus ihm das Weib geworden und er seinem Weibe gegenüber getreten. Man mag diese Erzählung kindlich oder wie sonst finden. Aber es ist mehr Weisheit darin, als man vielfach etwa meint. Der Mensch steht zunächst im persönlichen Verhältniß zu Gott — das ist das Erste und Vorderste, wenn sich's um unsere Persönlichkeit handelt —; das Verhältniß von Mann und Weib ist wohl das erste Verhältniß der menschlichen Gemeinschaft, aber immer doch erst das zweite, weil ein Verhältniß der Naturgemeinschaft, nach jenem ersten: dem Personenverhältniß zu Gotte. Um den äußeren Hergang handelt es sich uns nicht. Den mögen wir getrost Gott und seinem schöpferischen Handeln überlassen; uns beschäftigt hier nur die Bedeutung der Sache. Der Mensch ist als Einer geschaffen, auch im geschlechtlichen Unterschiede von Mann und Weib. Und so ist denn auch die Menschheit eine einheitliche, von Einem Paar aus geworden. Das ist nicht eine willkür-

Digitized by Google

liche oder gleichgültige Behauptung, sondern eine bedeutungsvolle Wahrheit.

2. Aber ist es auch eine Wirklichkeit? Widersprechen dem nicht die Verschiedenheiten der mannigfaltigen Menschheitsrassen? Sollen diese alle, schwarze und weiße, rothe und gelbe und wie man sie nennen oder schildern möge, aus Einer Wurzel stammen? Wir können diese Frage den apologetischen Untersuchungen überlassen, und man hat sie in diesen oftmals aufgestellt und beantwortet. Im gegenwärtigen Zusammenhange können wir uns auf etliche kurze Bemerkungen beschränken.

Die Frage kann von verschiedenem Gesichtspunkte aus beantwortet werden. Naturwissenschaftlich lautet sie so: bilden die verschiedenen Rassen oder Menschheitstypen verschiedene Spezies oder nur Varietäten? Mit anderen Worten: verhalten sie sich etwa wie Pferd und Esel, oder verhalten sie sich wie verschiedene Hundevarietäten, etwa wie Pudel und Windhunde? Die Antwort ist einfach. Pferde und Esel können sich fruchtbar vermischen, aber die Mischlingsrassen sind unfruchtbar. Maulesel können sich nicht fortpflanzen, sondern müssen immer wieder gezüchtet werden. Die Menschheitsrassen und ihre Mischlinge aber können sich ins Unendliche vermehren, ähnlich wie die Varietäten etwa der Hunde u. s. w. Auch sind die leiblichen Unterschiede der Menschenrassen nur äußerlicher Art; kein Merkmal ist einer einzelnen Rasse wesentlich, ohne daß man scharfe Grenzen ziehen kann, sie sind daher sämmtlich veränderlich und ihre Verschiedenheiten weit nicht so groß, wie die der Thiervarietäten. Noch größer aber als die Gleichheit des leiblichen Organismus ist die des geistigen Lebens: die Seelenempfindungen in Liebe und Haß u. s. w. sind überall dieselben; ebenso auch die geistigen Anlagen; trotz der unendlichen Verschiedenheit der Sprachen sind die wesentlichen Sprachgesetze überall dieselben; und jede Rasse ist jeder Sprache fähig; man kann z. B. das Vater Unser in alle Sprachen übersetzen. Vollends ist überall religiöse Anlage vorhanden; und auch ein ganz tief stehendes Volk ist — trotz aller Schwierigkeiten — für die höchste Religion empfänglich: die religiösen Regungen und Begriffe der Sünde, Schuld finden sich überall oder können überall entwickelt werden — kurz, es ist eine allgemeine Verwandtschaft und damit naturwissenschaftlich wenigstens die Möglichkeit gemeinsamer Abstammung und wohl mehr als das gegeben. Ob

Digitized by Google

freilich auch die Wirklichkeit, kann auf diesem Wege nicht bestimmt bewiesen werden. Wenn man zwischen allen Sprachen in gleicher Weise eine — genealogische — Verwandtschaft nachweisen könnte, wie bis jetzt zwischen den sogen. indogermanischen Sprachen vom Sanskrit an bis zum Deutschen u. s. w., so wäre die Abstammung unfraglicher; aber soweit ist die Sprachforschung nicht oder wenigstens noch nicht. Aber die Aehnlichkeit der geschichtlichen Sagen und Traditionen macht jene Annahme jedenfalls wahrscheinlich. Und wenn die Geographie Schwierigkeiten bereitet, z. B. im Verhältniß von Amerika und den Südseeinseln, so ist gerade bei so getrennten Gebieten wieder die Verwandtschaft der Sagen und Sprachen oder der leiblichen Beschaffenheit um so größer, und zwischen den Horden Nordostasiens und Nordamerikas ist über der Inselbrücke der sogen. Aleuten ein lebhafter Verkehr. Kurz, wir haben keinen Grund, die Schriftaussage der allgemeinen Familiengemeinschaft der Völker in Zweifel zu ziehen. Und so hat diese Ansicht auch stets zahlreiche Vertreter im Kreise der Naturforscher gefunden. Man konnte nur die Unwahrscheinlichkeit einwenden, daß die Vorsehung die Existenz der gesammten Menschheit von dem zufälligen Bestande einer einzelnen Familie des Anfangs abhängig gemacht haben sollte. Aber wenn wir von der göttlichen Vorsehung reden, so ist Zufälligkeit ausgeschlossen.

Es gibt nur Ein Bedenken, welches geltend gemacht werden könnte: das sittliche Bedenken nämlich, daß die Geschichte der Menschheit dann mit Geschwisterehe, also — wird man einwenden — mit Blutschande begonnen hätte. Aber die Familie des Anfangs — werden wir sagen dürfen — ist in jenem Falle nicht bloß der Kreis der nächsten Verwandtschaft, sondern auch die Trägerin aller der Verschiedenheiten, welche sich im Laufe der Fortpflanzung entwickeln sollten und deren Nichtachtung erst die eheliche Gemeinschaft zwischen den Nächststehenden zur sittlich verbotenen macht. Was aber endlich die weite Verbreitung der Menschheit aus so kleinem Anfange betrifft, so ist dieß, wie die Analogie der Verbreitung im Bereiche der Thiere zeigt, von keinem Gewicht. Wohl aber ist es von größter sittlicher Bedeutung, daß die Völker mit einander verwandt sind, Eine Menschheitsfamilie bilden und durch das Band der Pietät mit einander verbunden sind.

3. Die Frage der Fortpflanzung der Menschheit von der Einheit des Anfangs zur Vielheit der geschichtlichen Wirklichkeit hat

Digitized by Google

in der kirchlichen Theologie verschiedene Antwort gefunden. Denn die Schrift scheint verschieden davon zu sprechen. Das eine Mal heißt es, daß von Einem Blut aller Menschen Geschlechter abstammen, das andere Mal, daß Gott Allen Leben und Odem gibt, so daß er die Einzelnen zu schaffen scheint ähnlich wie die Erstgeschaffenen, wie wir auch in der Luther'schen Auslegung des 1. Glaubensartikels bekennen, „daß mich Gott geschaffen hat" u. s. w, während doch auch wieder z. B. Hebr. 12, 9 zwischen dem Vater der Geister (d. i. des Lebens) und den Vätern des Fleisches unterschieden wird. Es war natürlich, daß man sich die Frage nach der Entstehung der Einzelnen verschieden zurechtlegte.

Man pflegt von drei Theorien, dem sogen. Präexistentianismus, dem Kreatianismus und dem Traduzianismus — wie man es nennt — zu sprechen. Die erstere Theorie, nach welcher die Seelen vor ihrem zeitlichen Leben bei Gott existirt haben und nur — etwa in Folge eines vorzeitlichen Sündenfalles — in den materiellen Leib, den sie nun an sich tragen müssen, als in ein Gefängniß gesandt worden seien, ist vor- und außerchristlichen Ursprungs, bei Plato und bei platonisirenden Gnostikern der christlichen Zeit zu Hause. Darnach hätte dieses irdische Leben etwa die Bedeutung einer Reinigung und Wiedergewinnung zum vorigen Stande, von welchem dem Gesunkenen nur eine gewisse Erinnerung oder einzelne Erinnerungen geblieben und das Streben der Sehnsucht nach Rückkehr eigen sei. Aber diese Phantasie knüpft das irdische Leben an ein vorirdisches und vorgeschichtliches an, von welchem wir kein Bewußtsein haben würden. Auch neuere Philosophen haben sich in abstrakten Ideen dahin geflüchtet. So hat Kant das „radikale Böse", wie er es nennt, d. h. den angeborenen Hang zum Bösen, der eine Sache unseres Willens und doch wieder Grund unseres argen Willens ist, durch eine solche Annahme zu erklären gesucht, daß in einem nicht empirischen, sondern sogen. intelligiblen, d. h. bloß gedachten Akt eine solche Verkehrung des Willens stattgefunden habe, die sich nun in einer entsprechenden Beschaffenheit des Willens äußert. Und auch der Philosoph Schelling hat in seiner Untersuchung über das Wesen der Freiheit (1809) das Problem der Freiheit und zugleich Bestimmtheit des menschlichen Willens und Thuns durch eine solche intelligible That zu lösen versucht. Und auf gleicher Bahn hat der sonst kirchlich korrekte Hallische Theolog Julius Müller in seinem berühmten Werke über die Sünde

Digitized by Google

das Räthsel der anzuerkennenden, nicht bloß Erbsünde, sondern auch Erbschuld beantworten zu müssen geglaubt: denn nur so könne die angeborene sündige Beschaffenheit zugleich als überkommene Schuld erklärt werden; denn wie könne etwas Ueberkommenes Schuld sein, da doch alle Schuld eigene Verantwortlichkeit voraussetzt, wenn der Mensch nicht die angeborene Sündhaftigkeit durch eigene — vorzeitliche und vor dem Bewußtsein liegende — That verschuldet habe? Aber damit wird alle Geschichte der Menschen auf Erden an etwas Vorgeschichtliches angeknüpft und damit ebenso als irdische Geschichte aufgehoben und zugleich durch die Anknüpfung an lauter einzelne, uns unbewußte Entscheidungen in ihrer inneren Einheit also als wirkliche Geschichte verneint. — So hat denn auch diese Theorie, da sie in Widerspruch mit Grundvoraussetzungen der christlichen Denkweise steht, keine weitere Nachfolge gefunden.

Die Frage kann sich nur um sogen. Kreatianismus und Traduzianismus handeln, d. h. um die Frage: schafft Gott jede einzelne Seele und sendet sie zu seiner Zeit — bei der Empfängniß oder nach genauerer Bestimmung am 40. Tage nach der Empfängniß — in den werdenden Leib? oder wird, wie der Leib in der Empfängniß fortgepflanzt wird, damit zugleich auch die Seele fortgepflanzt? Jenes erstere war die vorherrschende Ansicht der griechischen und dann auch der mittelalterlichen Lehrer des Abendlandes und ist es noch heute in der Theologie der römischen Kirche; die andere Theorie ist in der alten Kirche vertreten im Abendland schon von Tertullian, wenn auch in etwas derber Form, im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Erbsünde; während Augustin trotz seiner entschiedenen Vertretung der Erbsündenlehre in jener Frage keine Entscheidung zu geben wagte. Dagegen hat nicht bloß Luther, wenn auch nur „für seine Person", sondern haben auch die Dogmatiker der lutherischen Kirche entschieden sich für den sogen. Traduzianismus erklärt während die reformirten Theologen meistens sogen. Kreatianer waren.

Es liegt auf der Hand, daß diese ganze Frage keine direkt theologische oder religiöse ist. Es handelt sich nur um das Interesse, welches die betreffenden Theorien vertreten. Und hier wird wohl ohne Frage das religiöse und theologische Interesse sich an die sogen. traduzianische Theorie knüpfen. Denn sie vertritt vor der anderen die nicht bloß leibliche, sondern auch seelische Einheit und Zusammenhang des Menschengeschlechts, während der Kreatianismus die Mensch-

Digitized by Google

heit zu atomisiren droht; und sichert auch entschieden mehr als dieser die Wahrheit von der Vererbung der Sünde, wie sie denn nicht minder von einer Reihe psychologischer Thatsachen, z. B. Vererbung geistiger Begabungen und Eigenthümlichkeiten oder seelischer Krankhaftigkeiten u. dgl. unterstützt wird. Jenes doppelte Interesse aber — die Einheit des Menschengeschlechts und die Vererbung der Sünde — ist augenscheinlich religiöser Art. Aber freilich wird diese Theorie nicht zu äußerlich und nicht einseitig gefaßt werden dürfen. Denn Gott bleibt doch immer unser Aller Schöpfer, wie des Erstgeschaffenen, nur eben durch menschliches Thun vermittelt. Zu dem werdenden Menschen, der zunächst ein Glied der Gesammtheit ist, tritt Gott in solche persönliche Beziehung, daß dieses Leben als ein persönliches sich entwickelt, welches nicht bloß der Menschheit angehört, sondern auch in Verhältniß zu Gott steht und für ihn bestimmt ist.

§ 42. Der Urstand der Menschheit.

1. Das entscheidende Interesse. Ist der Mensch des Anfangs und damit die Menschheit überhaupt eine Schöpfung Gottes — wie haben wir uns den Stand des Anfangs zu denken?

Die Sagen und die Poesien der Völker reden von einem goldenen Zeitalter der Menschheit am Anfang. Ist das nur Ausdruck einer Idee? oder ist es wie das Abendroth eines untergegangenen Tages, so daß wir darin Spuren der Erinnerung zu suchen hätten? Die Schrift stellt keine solche Behauptung auf oder gibt eine Lehre darüber. Allerdings schildert sie in den kurzen Zügen des Anfangsstandes weder einen Stand der Kultur — diese entwickelt sich nach ihren Andeutungen im Laufe der Zeit (Künste verschiedener Art und Metallbearbeitung, 1 Mos. 4, 21. 22) — noch aber auch einen Stand der Rohheit, der mehr thierischer als menschlicher Art gewesen wäre, sondern einen Naturzustand, an dem sie vor Allem das religiös-sittliche Verhältniß zu Gott als die Hauptsache hervorhebt. Denn die heilige Schrift will nicht ein Buch der Kulturgeschichte, sondern der Religion sein. Wir haben also alle Fragen, die sich auf das Kulturverhältniß zur Welt und auf die Entwicklung des Geisteslebens beziehen, als solche abzulehnen, welche weder zur Aufgabe der Schrift, noch des religiösen Glaubens und der Theologie gehören, sondern uns auf die religiöse und sittliche Seite zu be-

Digitized by Google

schränken. Und zwar haben wir daran festzuhalten, daß es sich hier um einen Stand des Anfangs, nicht um einen Stand des Fortschritts und der Vollkommenheit handelt Darin haben unsere älteren Lehrer des Guten vielleicht zu viel gethan, indem sie den Stand des Anfangs zu sehr mit Vollkommenheiten ausstatteten. Denn in dem Maße, als sie in den Anfang zu viel hineinlegten, machten sie einen wirklichen Fortschritt unmöglich. Aber wir werden auch nicht, wie es in der modernen Theologie, besonders seit Schleiermacher, herkömmlich ist, in der biblischen Darstellung des Anfangs nur einen Ausdruck der Idee sehen dürfen, welche nicht sowohl eine geschichtliche Thatsache, sondern nur die sich stets gleich bleibenden Grundverhältnisse der menschlichen Natur zur Darstellung bringe. Mit dieser Verneinung des Geschichtlichen würde auch der Fortschritt der Geschichte überhaupt, sowohl der Menschheit wie auch des göttlichen Heils, verneint. Das ruht auf einer Verkennung des Wesens des Christenthums. Denn dieses ist nicht Lehre von irgend welchen, im Grunde sich stets gleich bleibenden Verhältnissen menschlicher Natur, sondern eine geschichtliche Thatsache und geschichtlich gewordener Thatbestand gottgewirkten Heils, welches die zwischeneingekommene Sünde beseitigt hat Ist der Anfang der Menschheit ein geschichtlicher Anfang und ein von der schöpferischen That Gottes gesetzter Anfang, so wird dieser auch so gedacht werden müssen, wie er dem sittlichen Wesen und Willen Gottes entspricht. Und dieß ist der Kern der verschiedenen Andeutungen, welche uns der biblische Bericht gibt. Man mag noch so viel von den biblischen Schilderungen als poetische oder kindliche Einkleidung ansehen — es handelt sich uns nicht um diese oder jene Einzelheit, sondern um den Kern der Sache; von da aus wird sich auch das Einzelne zurechtlegen und rechtfertigen. Als diesen Kern der Sache aber werden wir den Einklang zwischen der göttlichen Idee und der thatsächlichen Wirklichkeit bezeichnen dürfen, d. h. die Harmonie. Diese wird das Grundgesetz des Anfangsstandes sein. Denn wie die Harmonie aller Dinge das schließliche Ziel der Wege Gottes ist, so wird sie auch der Anfang der Wege Gottes und des Menschen sein, wenn dieser Anfang wirklich ein Anfang des Zukünftigen und nicht bloß eine willkürliche und zufällige Thatsache ist.

2. Der Stand der Harmonie. Haben wir es mit der Stellung des Menschen zu Gott in dieser Welt des Menschen zu

Digitized by Google

thun, so ergeben sich von da aus die verschiedenen Gesichtspunkte, nach denen jene Harmonie gefordert werden muß und vorhanden gewesen sein wird, und zwar nicht bloß als Möglichkeit, sondern auch als anfangende Wirklichkeit. — Die Schrift spricht 1 Mos. 2, 8 ff. von einer Wonnegegend als Wohnsitz des Menschen. Man hat dieses Paradies an verschiedenen Orten suchen wollen. Aber diese Versuche sind als vergebliche zu bezeichnen. Denn wir haben es nicht mit der Erde der gegenwärtigen Menschheit zu thun, sondern mit der Erde der ersten Menschheit. Was die Schrift in ihren mehr oder minder bildlichen Schilderungen sagen will, ist nur dieß, daß die Erde für den Menschen war, der Mensch aber zugleich eine Aufgabe ihr gegenüber hatte: er sollte die Erde bebauen und bewahren (1 Mos. 2, 15), d. h. die Erde hatte eine Zukunft, denn es sollte der Mensch durch sein Verhalten das teleologische Verhältniß der Erde zum Menschen nach allen Seiten hin verwirklichen. Und wie die Erde im Verhältniß zum Menschen stand, so auch der Mensch zu seiner Erde. Er ist der Herr derselben: denn wie er die Dinge nennt, so sollten sie heißen, d. h. er sollte die Erde beherrschen, indem er sie erkannte und ihrer Güter genießen (1 Mos. 1, 28 f.; 2, 19). Mit anderen Worten: er sollte Prophet und König seiner Erde sein — aber freilich indem er Priester Gottes war im Gehorsam gegen Gott. Wenn der Apostel in einer ergreifenden poetischen Stelle des Römerbriefes (Röm. 8, 19) von einem Seufzen der Kreatur und einem sehnsüchtigen Verlangen nach dem Tage der Freiheit der Kinder Gottes spricht, so schildert er damit einen Stand der Gegenwart, welcher der Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit und durch Schuld des Menschen hereingekommen ist. Das ist das Widerspiel jenes Anfangs.

Die Schrift spricht aber auch von einem Stand der Harmonie des Menschen mit sich selbst, in welchem er im Einklang seines inneren Lebens stand. Denn sie bezeichnet den Menschen als eine lebendige Seele und knüpft den Bestand seines Lebens an den Gehorsam gegen Gottes Wort (1 Mos. 2, 7. 17). Leben aber ist Einklang der Kräfte; denn der Widerstreit der Kräfte ist der Tod. Nicht als wäre dieser Einklang des Anfangs die Vollendung gewesen; denn nach 1 Kor. 15, 44 ff. war der Erstgeschaffene noch ein irdischer und sollte erst ein geistlicher werden, er war noch diesseits der Möglichkeit des Todes, noch nicht jenseits dieser Möglichkeit; er war ein lebendiger,

Digitized by Google

noch nicht ein wirklich unsterblicher; seine Gegenwart sah erst der Vollendung der Zukunft entgegen. Aber auch hier war die Zukunft bedingt durch das sittliche Verhalten des Menschen Gott gegenüber.

Denn dieß war das Entscheidende des Anfangs: die Harmonie des Menschen mit Gott. Weder als sittlich indifferent ist der Mensch des Anfangs zu denken; denn eine Person kann in Wirklichkeit nicht ein sittliches Neutrum sein, das weder gut noch bös ist; sondern muß der Natur der Sache nach irgend eine sittliche Bestimmtheit an sich tragen. Noch weniger aber natürlich kann der Mensch von Hause aus sittlich böse gewesen sein; denn er war eine Kreatur Gottes des Heiligen und nach seinem Bilde geschaffen. Aber auch nicht ein wirklich Heiliger im Sinne der Vollendung, denn er war der Mensch des Anfangs und hatte erst seiner Zukunft sittlicher Vollendung entgegen zu gehen; sondern er war wie lebendig so auch gut. „Und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut" (1 Mos. 1, 31).

Aber kann sittliche Güte anerschaffen werden; ist sie nicht erst eine That unseres Willens? Gewiß, Tugenden können nicht anerschaffen werden; sittliche Anlagen wohl, aber nicht sittliche Willensbethätigungen. Worin bestand dann das sittliche Gutsein des Erstgeschaffenen, das wir doch voraussetzen müssen? In der Normalität oder Gottesgemäßheit; diese aber hat die Gottesgemeinschaft zur Voraussetzung. Dieß war der Stand des Anfangs. Denn ist sie das Ziel der Zukunft des Menschen, so kann sie nicht Zukunft sein, wenn sie nicht schon Anfang, im Anfang wenigstens angelegt, der Mensch also von vornherein auf den Weg gestellt ist, dessen Fortsetzung die volle Verwirklichung der Gottesgemeinschaft ist. Also nicht bloß für diese Gottesgemeinschaft, sondern in sie hinein war der Mensch geschaffen und so zu denken; nicht bloß sich mit Gott erst zu erfüllen; sondern Gott selbst erfüllte den Menschen, sein Denken und Wollen mit Gott, so daß, wenn er sich auf sich besann, er Gott in sich fand als seinen Inhalt, als den Inhalt seiner Gedanken und seiner Willensbewegungen; unwillkürlich ging der Strom seines Lebens auf Gott zu. Wenn wir uns, soweit wir in unserem gegenwärtigen sittlichen Zustand dieß vermögen, die Unschuld denken, wie anders denken wir uns dieselbe, als so, daß der Unschuldige unwillkürlich Gott denkt und will, ohne erst eines besonderen Anlaufs und Entschlusses dazu zu bedürfen? So werden wir also uns den Menschen des Anfangs zu denken haben. Es war

Digitized by Google

ihm natürlich, daß seine Gedanken und Regungen sich in dieser Richtung und auf dieser Bahn bewegten. Aber freilich was unwillkürlich und wie von Natur ist, soll auch zur bewußten That des Willens werden, so daß er, was ihm als Inhalt seines inneren Lebens gegeben war, nun auch mit Bewußtsein zum Inhalt seines Denkens und Wollens machen sollte und zur That seines persönlichen Glaubens und Liebens ꝛc. Wenn die Lehrer unserer Kirche früher in ihren Schilderungen des sittlichen Urstandes über das richtige Maß vielfach hinausgingen und in den Anfang zu viel Fertiges hineinlegten, was erst Sache der Zukunft, weil der eigenen That, werden sollte, so hat doch Luther selbst jenen Urstand als einen Stand „kindlicher Unschuld“ bezeichnet, und spricht unser Bekenntniß z. B. in einer berühmten Stelle der Apologie (S. 53. 54) von einer „Normalität“ oder „Kraft, jene (Tugenden nämlich, von denen vorher die Rede ist) zu vollbringen“. Diese sittliche Harmonie mit Gott aber gehört allerdings in das Bild des Urstandes mit hinein, und wir müssen die Lehre der römischen Kirche ablehnen, wonach das Bild Gottes im Urstand ursprünglich nur in der Ausrüstung mit den natürlichen Gaben der Vernunft und des freien Willens bestanden habe, wozu dann erst noch hinterdrein die übernatürliche Gnadengabe der sittlichen Normalität als höhere Vollendung hinzugekommen sei, da doch jener Stand der nur natürlichen Gaben nicht selbst schon der Ausdruck des göttlichen Gedankens vom Menschen und die volle Wirklichkeit seiner Wahrheit ist. Vielmehr werden wir die Idee des Menschen erst da wirklich finden, wo sie die Gemeinschaft mit Gott oder eine „ursprüngliche Gerechtigkeit“, wie der dogmatische Ausdruck lautet, als wesentlichen Bestandtheil mit einschließt. Und wir werden diese Lehre nicht, wie es in der neueren Theologie vielfach geschieht (z. B. Ritschl, ähnlich Kaftan), aus dem Zusammenhang der kirchlichen Lehre ausscheiden dürfen. Aber freilich schließt dieser Stand des Anfangs auch die Nothwendigkeit einer eigenen sittlichen Entscheidung für die Gemeinschaft mit Gott, diese aber die Möglichkeit einer auch gottwidrigen Entscheidung, d. h. der Sünde, in sich. Die Erfahrung aber lehrt, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist. Das führt uns zur Lehre von der Sünde.

Digitized by Google

Dritter Theil der Glaubenslehre.

Die Verneinung der ursprünglichen Gottesgemeinschaft durch die Sünde.

§ 43. Der Fall des gottgeschaffenen Menschen.

1. Es ist eine Grundfrage der gegenwärtigen Theologie, der wir nahe treten, indem wir uns anschicken, von der Sünde zu handeln. Denn darum handelt es sich wesentlich im Streite der Meinungen in der Gegenwart: ist die Sünde, die wir Alle als Thatsache anzuerkennen nicht umhin können, etwas erst in den Zusammenhang der Geschichte unseres Geschlechts Hereingekommenes, oder bezeichnen wir damit stets seiende und unvermeidliche, weil in unserer Natur selbst und im Widerstreit unserer geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit begründete Verhältnisse unseres Wesens und Daseins? Auf der Seite dieser letzten Annahme steht im Großen und Ganzen die herrschende Denkweise der gesammten modernen Theologie, auch bis zur letzten Phase derselben. Die menschliche Natur, so sagt man etwa, schließt von vornherein zwei Seiten in sich, eine negative und eine positive, einen Zug zum Sinnlichen, Irdischen, auch zum Gemeinen, die niedere Seite, und eine höhere, den Zug zum Idealen, zum Göttlichen, Wahren und Schönen und Guten. Schon Kant hatte diese zwei Seiten im Wesen des Menschen unterschieden: das böse und das gute Prinzip, wie er es nannte, die neben einander stehen. Es kommt nur darauf an, welche Seite das Uebergewicht erhält. Das Christenthum giebt nun, fährt man etwa fort, durch das Beispiel und das Wort Christi (so sagt etwa der Rationalismus) oder durch das in der christlichen Gemeinschaft oder der Kirche thätige und auf

Digitized by Google

uns einwirkende höhere Leben, das von Christo seinen Ausgang genommen hat und durch die Jahrhunderte herab uns zukommt (so etwa Schleiermacher), oder durch die bewußte auf uns Wirkung übende Erinnerung an Christus und sein vorbildliches Leben (so etwa Ritschl u. A.), jener besseren Seite unseres Wesens ein Uebergewicht über jene niedrigere, so daß wir dadurch bessere Menschen oder dem Willen Gottes entsprechendere werden.

Aber so sehr das von der gewöhnlichen Beobachtung und Erfahrung bestätigt zu werden und sich dem Denken zu empfehlen scheint, werden wir es doch ablehnen müssen. Denn es will sich nicht mit der Thatsache und dem Begriff der Schöpfung Gottes vertragen — wenn wir doch diese als Thatsache voraussetzen müssen —, daß die Sünde von vornherein als ein Element des Menschen gedacht wird, wenn auch als ein solches, das überwunden und beseitigt werden soll, aber immerhin doch als ein von Gott selbst gesetztes Element. Denn Gott der Heilige kann den Menschen nicht von vornherein in Widerspruch zu Gott gesetzt haben. Gott würde damit sich selbst verneinen und sich selbst in Widerspruch zu sich setzen. Also, werden wir sagen müssen, die Sünde hat nicht in Gott selbst und seiner Schöpfung, sondern durch eine zwischeneingekommene That des Menschen ihren Ursprung — mit anderen Worten, wie die Schrift berichtet, durch den Fall des Menschen.

2. Aber wie ist die Möglichkeit eines Falles des Menschen zu denken? Ist diese nicht von vornherein durch die Schöpfung selbst ausgeschlossen? Denn wie kann aus Gutem Böses kommen? Wenn, wie wir sahen, die Gottesgemeinschaft des Menschen zur natürlichen Ausstattung des von Gott geschaffenen Menschen gehörte, so schloß doch diese Gabe, wie wir erkannten, die entsprechende sittliche Aufgabe in sich, daß der Mensch, was ihm gegeben war, zu seiner eigenen freien That und zum selbstgesetzten Inhalt seines persönlichen Denkens und Wollens machte. Zwar was wir Natur nennen, ist seinem Begriff nach etwas Gesetztes und Gegebenes. Persönlichkeit aber ist eine sich selbst setzende, denkende und wollende Größe. So muß also auch jene Gabe Gottes zu einer vom Menschen selbst gewollten werden, wenn das Verhältniß zu Gott zu einem persönlichen erhoben werden sollte. Es mußte zu einer eigenen sittlichen Entscheidung des Menschen kommen. Nicht aus der reinen Leere oder Indifferenz heraus sollte sich der Mensch entscheiden, als ob er sich selbst den

Digitized by Google

gottgemäßen Inhalt erst geben sollte. Denn der Mensch kann ihm selbst nichts geben, es sei ihm denn von Gott gegeben. Wohl aber konnte er auf Grund jenes gegebenen Lebensinhaltes sich für denselben bestimmen, ihn bejahen und sich aneignen als sein bewußtes persönliches Eigenthum. Und wenn es von dem gottgesetzten Anfang aus zu einem Fortgang der Geschichte kommen und dieser Fortgang im Menschen selbst anheben sollte, so mußte es auch zu einer solchen Entscheidung des Menschen kommen und ihm der Anlaß dazu geordnet werden. Aber damit war mit logischer Nothwendigkeit auch die Möglichkeit einer gottwidrigen Selbstentscheidung gegeben. Denn die im Wesen der Persönlichkeit liegende Freiheit ist das Vermögen, auch anders zu können oder die Freiheit der Wahl, also die Möglichkeit jene Bewegung zu Gott hin nicht in das persönliche Denken und Wollen aufzunehmen, sondern dieses vielmehr aus jener Bewegung zurückzuziehen und diese damit von der eigenen Selbstbestimmung auszuschließen. War diese gottwidrige Entscheidung aber eine eigene freie That des Menschen rein von ihm selbst aus, ohne Veranlassung von außen, so war sie tödtlich für den Menschen. Denn dann machte der Mensch sich selbst zum letzten Urheber der Sünde und identifizirte sich selbst mit ihr. Dann wäre eine innere Lösung des Menschen von der Sünde, soweit wir denken können, unmöglich, und eine Wiedergewinnung für Gott undenkbar. Der Anfang der Geschichte des Menschen wäre auch ihr Ende, eine Fortsetzung und Korrektur der auf falsche Bahn gerathenen Geschichte nicht wohl möglich gewesen. So werden wir wenigstens sagen müssen. Das führt uns auf die Frage des Falles und der biblischen Erzählung vom Sündenfall.

3. Der Sündenfall als Thatsache. Beides steht uns als Thatsache fest: daß der Mensch erlösungsbedürftig und daß er erlösungsfähig ist. Daß er erlösungsbedürftig ist, lehrt uns die sittliche Wirklichkeit des Menschen. So weit die Sonne scheint, klagen die Menschen nicht bloß über das Leid des Lebens und seine mannigfaltigen Uebel, sondern auch über der Uebel größtes, die Sünde und die Schuld, und sehnen sich nach Erlösung von diesem Leid. Alle Religionen sind ein Ausdruck dieser Sehnsucht und ein Versuch der Erlösung. Aber nicht minder wissen wir als Christen, daß der Mensch erlösungsfähig ist: denn das Christenthum ist ja die Thatsache der geschehenen Erlösung. Also kann der Mensch von der

Digitized by Google

Sünde befreit und wieder zu Gott herzugebracht werden. So ist er demnach nicht so mit der Sünde eins, daß er von ihr nicht getrennt werden könnte. Er hat sich also nicht selbst zur Sünde und zu ihrem letzten Urheber und Prinzip gemacht, sondern er ist gefallen, einer Versuchung, die an ihn kam, erlegen. Das ist eine Folgerung und Forderung der Logik. Aber ob auch eine geschichtliche Thatsache? Die Schrift berichtet uns den Sündenfall als solche Thatsache des Anfangs der Geschichte der Menschheit. Aber ob diese Erzählung auch so geschichtlich verstanden werden kann? Es lautet doch alles so kindlich und äußerlich, daß wir darin nur eine Einkleidung sehen können, die wir in die entsprechende Wahrheit zu übersetzen haben? Das ist ziemlich allgemeine Annahme auch bei solchen, welche sonst die Schrift beim Worte nehmen. Man drückt sich etwa so aus und glaubt damit der Schrift weit genug entgegenzukommen —: der Bericht der Schrift sei zwar wahr, aber nicht wirklich (so z. B. schon Imman. Nitzsch). Es fragt sich: haben wir es nur mit einer Idee oder mit einer Thatsache zu thun? Oder ist es nur etwa eine andere uns unbekannte Thatsache, welche dieser Einkleidung zu Grunde liegt? Ist hier nur als Faktum dargestellt, was immer geschieht und hier nur als eine einzelne Thatsache an den Anfang gesetzt ist (so z. B. Hase)? Wohl wiederholt sich, was hier erzählt wird, in ähnlicher Weise immer wieder. Aber — kann man entgegnen — folgt daraus, daß es nicht eine Thatsache des Anfangs ist? Kann man nicht umgekehrt folgern, daß es sich eben deshalb stets wiederholt, weil es den Anfang der Geschichte bildet? Oder ist es, wie man schon in gnostischen Kreisen am Anfang der Kirche glaubte, Allegorie eines Falles im Reiche des geistigen Lebens? Aber wir haben es mit dem Leben im Leibe zu thun, und dieses Leben ist nicht etwa eine Verbannung aus der Welt der Geister in die der Körper. Oder ist der Bericht umzudeuten in eine ganz andersartige Begebenheit, etwa in die erste Geschlechtsgemeinschaft der Erstgeschaffenen? So deutet man es vielfach im Kreise der Theosophie. Aber ist diese Gemeinschaft ein Fall etwa aus der Höhe des Geistes in die Tiefe der Sinnlichkeit? Allein der Mensch ist als ein geschlechtlicher geschaffen und die eheliche Gemeinschaft sein irdischer Beruf. Oder — wenn wir diese wunderlichen Spekulationen verlassen — ist der Fall, statt ein Fall zu sein, vielmehr ein Fortschritt, aus dem Reiche des bloßen Naturdaseins in das Reich der Freiheit,

Digitized by Google

und der Mensch also damit erst recht Mensch, d. i. ein frei bewußtes und frei wollendes Wesen geworden? So daß die Verführerin (die Schlange) nicht als Verführerin, sondern als Wohlthäterin der Menschheit zu bezeichnen wäre, und jene alten Gnostiker recht gehabt hätten, die sie als Mutter der Weisheit verehrten, wie sie z. B. denn auch Dav. Strauß deshalb rühmte. So hat auch zu seiner Zeit schon Schiller in einer seltsamen Abhandlung gemeint, und moderne Philosophen, wie z. B. Hegel, sind ihm darin nachgefolgt. „Das Paradies", sagt Hegel, ist nur ein Park für Thiere, d. h. bildlicher Ausdruck für den Stand der Unbewußtheit und Unfreiheit, und — im Bilde geredet — erst die Vertreibung aus dem Paradies ist der Uebergang zur wirklichen Freiheit. Und was dergleichen Gedanken mehr sein mögen. Aber die Sünde ist nicht die Gewinnung der Freiheit, sondern der Mißbrauch der Freiheit, sie befreit nicht, sondern sie bindet, wie die Lüge nicht befreit, sondern bindet.

4. Versuchen wir es daher, allen solchen Deutungen gegenüber, mit dem Bericht der Schrift selbst und mit den Gedanken, die in ihm zum Ausdruck kommen, und stoßen wir uns nicht an der Form der Darstellung, von welcher wir noch so Vieles preisgeben mögen. Vielleicht rechtfertigt sich auch diese mehr, als man glaubt. Man hat zwar auf die Parallelen in den verschiedenen Völkersagen, z. B. neuerdings besonders in den religiösen Ueberlieferungen der Babylonier, verwiesen. Aber daraus braucht nicht zu folgern, daß nichts ähnliches zu Grunde liege, sondern eher das Gegentheil. Wenn nach der biblischen Darstellung das entscheidende Verhalten an ein göttliches Verbot anknüpfte, welches eine Schranke im Gebrauch der Welt zog, so wird um deßwillen Gott nicht, wie Strauß sich ausdrückt, mit einem despotischen Subalternen auf eine Linie gestellt, der in solcher brutalen Imperiosität seine Gewalt zeigt, sondern das ist das Gesetz aller Pädagogie, und die Einhaltung der Schranke durchweg der Weg des Gehorsams. Daß die Versuchung gerade dem Weibe nahte — und die Schrift betont das an einzelnen Stellen des Neuen Testaments ausdrücklich —, so mögen wir das in mannigfaltiger Weise uns erklären und zurechtlegen, auch daß der Zwischeneintritt des Weibes die That des Mannes leichter begreiflich und zugleich weniger verhängnißvoll erscheinen läßt. Daß aber das Verbot in der Versagung eines theilweisen Weltbesitzes an etwas Aeußeres anknüpfte, wird dem natürlichen Stande der ersten Menschheit entsprechender

Digitized by Google

sein, als etwa ein rein geistiges Verbot. Aber wir wollen nicht auf den Versuch eingehen, alle einzelnen Züge der Erzählung rechtfertigen zu wollen. Halten wir uns vielmehr an den Kern derselben und an die innere Bedeutung des äußeren Vorgangs.

Denn man kann einwenden und hat oftmals eingewandt: wie kann eine so kindliche Uebertretung als so bedeutungs- und verhängnißvoll für das ganze Geschlecht gedacht werden, wie es in der biblischen Anschauung geschieht? Aber nicht die äußere Gestalt und Erscheinung der That ist das Entscheidende, sondern der innere psychologische und sittliche Vorgang und die Stellung desselben am Beginn des Weges, welcher die Geschichte der ganzen Menschheit eröffnen sollte. Wir werden, wenn wir die Handelnden und die That berücksichtigen, wohl sagen dürfen, nach beiden Seiten hat die That die Bedeutung einer Katastrophe und darum auch die Wirkung einer solchen. Es sind verschiedene und sich steigernde innere Seelenvorgänge, welche sich hier vollziehen. Das erste — mit dem Worte: „sollte Gott gesagt haben?“ — ist die Erschütterung des Glaubens an das Wort und die Liebe Gottes, womit der Mensch innerlich aus dem kindlichen Vertrauensverhältniß zu Gott heraustrat und sich innerlich von ihm löste. Und wenn Glaube und Vertrauen die Grundlage alles sittlichen Verhältnisses ist — wie im Leben der Menschen, so auch im Verhältniß zu Gott —, so ist diesem Verhältniß damit die ganze Grundlage entzogen und die Harmonie des Erstgeschaffenen mit Gott aufgehoben. Während der Mensch von Haus aus in Gott den Mittelpunkt und das Ziel seines Denkens und Wollens hatte, so hat sich ihm dieß verschoben, mit anderen Worten: er hat aufgehört, theozentrisch zu sein. — Das andere Wort aber: „ihr werdet sein wie Gott“ bestimmt den Menschen, das Zentrum und den Schwerpunkt seines Lebens, statt in Gott, in die eigene Person zu verlegen, denn irgend einen Schwerpunkt muß der Mensch haben. Hat er Gott als diesen verloren, so wird er sich selbst zum Mittelpunkt seines Denkens und Wollens machen, d. h. er ist anthropozentrisch geworden. — Und endlich das dritte Wort: „das Weib schauete an“ u. s. w., welches die gottentfremdete Lust an der Welt und ihrem Besitz ausspricht, bezeichnet diese nun als das Ziel des Menschen. Denn irgend ein Gut außer sich selbst begehrt der Mensch, das ihm das Ziel seiner Wünsche und Gedanken sei. Denn mit sich selbst allein hält es der Mensch nicht aus: entweder ist Gott sein

Digitized by Google

höchstes Gut oder die Welt ohne Gott. So verstanden ist die erste Sünde die Verkehrung der ursprünglichen Harmonie: mit Gott, mit sich selbst und mit der Welt, d. i. also des gottgeschaffenen Urstandes überhaupt. Wollen wir nun noch sagen, das sei ein äußerliches oder leichtes Vergehen und nicht vielmehr eine Verkehrung der Grundverhältnisse des Menschen, also der Bedeutung nach eine Katastrophe, von verhängnißvoller Bedeutung wie für die Erstgeschaffenen selbst, so auch für das in ihnen beschlossene gesammte Geschlecht?

5. Und diese Bedeutung wird den Erstgeschaffenen auch zum Bewußtsein gekommen sein. Was die Schrift im Zusammenhang mit der That des Anfangs berichtet, hat auch dieses Bewußtsein zum Inhalt. Wenn wir mit dieser nächsten Erzählung der Schrift Ernst machen und sie nicht ohne weiteres in das Gebiet der dichtenden Sage verweisen, so rechtfertigt sich auch dieses vielleicht durch die Bedeutung, welche dem Einzelnen zukommen wird. Und will man die Geschichtlichkeit vielleicht nicht anerkennen, so möge man wenigstens die Wahrheiten würdigen, die darin niedergelegt sind und die sich vor dem sittlichen Bewußtsein rechtfertigen werden. In diesem Sinne möge man sich denn auch die Form des geschichtlichen Berichtes gefallen lassen.

Zunächst sind es zwei Vorgänge, welche die Schrift als unmittelbare Folgevorgänge der ersten That erwähnt: die Menschen schämten sich und sie fürchteten sich. Das sind die zwei Gewissensäußerungen, welche die Sünde unmittelbar als Folgevorgänge begleiten: die Scham und die Furcht. Wir können sagen: das Gewissen des Leibes und das Gewissen des Geistes, denn in beiden bezeugt sich uns unwillkürlich, was wir gethan haben. Aber nicht unverkennbar bezeugt es sich uns. Denn wir können uns selbst täuschen und belügen, daß, was wir gethan haben, von solchem Gewicht sei. Deßhalb tritt zur unwillkürlichen Aeußerung des inneren Bewußtseins noch das unverkennbare äußere Wort Gottes. Und zwar zweifach, als Wort des Gesetzes und als Wort des Evangeliums, im Wort der Strafe und der Drohung und im Wort der Verheißung — jenes in der Ankündigung des Todes als Folge der Sünde, d. h. der Auflösung der Harmonie des Lebens, denn diese stellt dem Menschen seine Erlösungsbedürftigkeit vor Augen, zerstört damit aber zugleich die Illusion des Menschen und wirkt dadurch befreiend auf

Digitized by Google

das Bewußtsein, ohne damit aber dem Willen die Kraft der Befreiung zu wirken; denn das Wissen allein hilft nicht und die Erkenntniß ist noch keine Kraft des Willens. Daher tritt neben das Wort des Gesetzes auch das Wort des Evangeliums in der Verheißung des zukünftigen Heils, welche zugleich den Willen nach diesem Heil der Zukunft verlangen macht und dadurch bewegend und antreibend auf den Willen einwirkt. Damit aber bahnt es die Zukunft zugleich im Menschen an und macht ihre Verwirklichung menschlich möglich. Wenn das Wort des Gesetzes den Menschen demüthigt, so erhebt das Wort des Evangeliums den Menschen, daß er der Zukunft sich getröstet und ihr freudig entgegensieht. Beidemal ist es das Wort, welches auf den Menschen wirkt und ein Neues für ihn innerlich beginnt. Nicht die eigene psychologische Bewegung des Menschen wirkt — Scham und Furcht beginnen nicht ein Neues —, sondern Gott selbst muß mit seinem Worte in das Innere des Menschen hineintreten und jene innere Bewegung hervorrufen, die in der Ewigkeit mündet. Diese Wirkung des Wortes aber nennen wir Buße und Glaube, dieses durch Gottes Wort gewirkte innere persönliche Verhalten des Menschen, wodurch er ein neuer Mensch zu werden anfängt, aus einem Menschen der Sünde wieder ein Mensch Gottes. Und daß die Erstgeschaffenen, wie sie Anfänger der sündigen Menschheit geworden sind, so auch Buße und Glaube geleistet haben und dadurch Anfänger der zukünftigen Gemeinde der Gläubigen geworden sind, dürfen wir nach den Andeutungen der Schrift annehmen. Denn sie haben sich willig dem Wort der Strafe gebeugt und des Wortes der Verheißung sich freudig getröstet.

§ 44. Die Erbsünde.

1. Daß die Sünde eine Thatsache der Allgemeinheit sei, liegt erfahrungsgemäß vor. Und nicht bloß erfahrungsgemäß; sondern von vornherein setzen wir unwillkürlich voraus, daß, wo wir auch Menschen auf Erden finden, und wäre es auch in noch unbekannten Ländern und Völkern, wir auf sündige Menschen treffen. So enge wissen wir also die Sünde mit der menschlichen Natur verflochten, daß wir uns gar nicht vorzustellen vermögen, wie beide von einander getrennt sein könnten. Nie hat auch Jemand den Versuch gemacht, ein sündloses Menschengeschlecht sich vorzustellen, es sei denn in

Digitized by Google

poetischen Bildern, welche die Welt der Wirklichkeit verließen. Aber nicht so allgemein ist auch die Erkenntniß von dem Wesen und der Bedeutung der Sünde. Es ist unfraglich, daß erst das Christenthum die volle Tiefe des sündigen Verderbens erkennen gelehrt hat. Erst am Lichte Christi erkennen wir die ganze Tiefe des Schattens und an dem Lichte das alttestamentliche Licht, welches den vollen hellen Tag des Neuen Testaments ankündigte. Außerhalb des Offenbarungsgebietes begegnet uns überall mehr oder minder Verdunkelung des sittlichen Bewußtseins. Ueberall z. B. bei den Griechen, von Homer an bis zu Plato und bis auf Mark Aurel in seinen „Selbstbetrachtungen", wird die Sünde als Bethörung und Verirrung des Wissens gefaßt. Es ist daher ein Rückschritt in eine überwundene Schranke der sittlichen Erkenntniß, wenn eine neuere Theologie (Ritschl) gemeint hat, die Sünde ihrem Wesen nach als Unwissenheit bezeichnen zu dürfen. Wenn die Normalität des Menschen, wie wir sahen und wie wir es als Christen wissen, in der Harmonie mit Gott steht, so wird dem entsprechend die Sünde demnach als Widerstreit dazu bezeichnet werden müssen. Und dieß ist das allgemeine Wesen der Sünde, wo sie uns auch begegnet.

Daß die Sünde eine allgemeine Thatsache sei, wird denn auch von der Schrift als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht erst ausdrücklich gelehrt. Der Satz, daß kein Mensch sei, der nicht sündigte, begegnet uns ebenso im Buch Hiob wiederholt als ein unzweifelhafter, und gerade hier als herrschendes Bewußtsein (z. B. 14, 4: „Wer will einen Reinen finden, wo keiner rein ist?"), wie unzählige male in den Psalmen (z. B. Ps. 14, 3; 143, 2: Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht); oder in den historischen Büchern (z. B. 1 Kön. 8, 46: es ist kein Mensch, der nicht sündigt), wie in den Sprüchen (z. B. 20, 9: wer darf sagen, ich habe ein reines Herz?) u. s. w. Aber es ist nicht nöthig, einzelne Aeußerungen, sei es über die Beschaffenheit des äußeren Lebens, wie über die Beschaffenheit des innersten Herzens, zusammenzustellen, da gerade die ganze alttestamentliche Gottesdienstordnung, von der Sitte der Beschneidung an bis zum Opferkultus hindurch, auf diesem Bewußtsein beruht und Zeugniß davon ablegt. Und gerade die alttestamentliche Schrift. Denn wenn die alttestamentliche Religion auf dem Gegensatz von Gott und Mensch beruht und eine Versöhnung desselben sucht und in Aussicht stellt, so ist es nicht etwa bloß der

Digitized by Google

Allmächtige oder Ueberweltliche, wozu der hinfällige Mensch in Gegensatz gestellt wird, sondern — wie wir es in jenen Aeußerungen bestätigt finden — der Heilige, der nicht etwa bloß mit dem endlichen (so besonders Ritschl), sondern mit dem sündigen nicht in Gemeinschaft stehen und treten kann. — Was aber im Alten Testament das Opfer ist, das ist im Neuen Testament die Erscheinung und der Opfertod Jesu Christi, welcher das stärkste Zeugniß für die Thatsache der Allgemeinheit der Sünde bildet. Denn auch hier sind nicht bloß einzelne Aeußerungen wie etwa Matth. 7, 11 (ihr, die ihr doch arg seid) oder Röm 3, 23 (sie sind allzumal Sünder u. s. w.) — und wie könnten wir alle diese einzelnen Stellen ausschreiben, deren die neutestamentliche Schrift voll ist? — oder jene allgemeinen Aussagen, wie z. B. 1 Joh. 5, 19, daß die Welt im Argen sei, der Beleg für jene Wahrheit, die gar nicht erst bewiesen werden soll, sondern vor Allem die Verkündigung von Jesu Christo und seinem Tode und von der Allgemeinheit der Erlösung, die in ihm gegeben ist. Denn also hat Gott die Welt geliebt, heißt es in der vielleicht berühmtesten und tröstlichsten Stelle der Schrift überhaupt, Joh. 3, 16, daß er seinen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Und um nicht z. B. zu verweisen auf die stete und stets gleiche Predigt des Apostels Paulus vom Kreuze Christi zur Gerechtigkeit für die ganze, in Adam gefallene und schuldige Welt, so erinnert uns auch Johannes (z. B. in seinem Briefe I, 2, 2) daran, daß Christus die Versöhnung sei nicht bloß für unsere Sünde, „sondern auch für die der ganzen Welt", von allen anderen Lehrern wie Stellen des Neuen Testaments zu schweigen.

2 Ist aber die Sünde eine Thatsache der Allgemeinheit, so muß sie angeboren sein und nicht erst eine immer doch zufällige Thatsache und That des Einzelnen, sondern in der Natur des Menschen selbst begründet und darin wurzeln. Darum finden wir sie als eine Thatsache der Geschichte, soweit wir dieselbe auch zurückverfolgen mögen. Das leugnet Niemand. Und auch in der Geschichte des einzelnen Menschenlebens. Schon in den ersten Anfängen des werdenden Personlebens macht sie sich geltend. Nicht erst unsere eigene Willensentscheidung macht uns etwa zu Sündigen, sondern unser Wille selbst entscheidet sich sündig, weil er in seiner ersten Regung schon so beschaffen ist. Denn durchweg ist es nicht unser Verhalten, das unser Sein bestimmt, sondern es ist unser Sein, das

Digitized by Google

unser Verhalten bestimmt. Wir tragen also von vornherein die sündige Anlage in uns. Wir streuen nicht erst den Samen des Unkrautes auf dem Boden unseres Herzens aus, sondern dieß Ackerfeld trägt von Anfang an diesen Samen in sich. Auch wenn wir das Kind seiner verderbten Umgebung entnehmen und in die reinste Umgebung versetzen wollten, wie etwa Rousseau in seiner phantastischen Erziehungslehre seinen Emil aller menschlichen Gesellschaft entnahm und ihn isolirte, um ein reines Naturprodukt herzustellen — dennoch ist sein Emil von vornherein sündig geartet; nicht erst die menschliche Gesellschaft macht ihn dazu. Es ist daher vergeblich, mit einer neueren Theologie die Sünde, die wir als angeboren verstehen müssen, nicht als „Erb"-, sondern als Gemeinschaftssünde zu bezeichnen (Ritschl), so daß die Gemeinschaft erst den Einzelnen, der ihr angehört, sündig macht. Denn wer macht die Gemeinschaft sündig? Das heißt nur die Frage weiter zurückschieben. Und wie kommt es, daß diese sündige Gemeinschaft alle, die in ihr leben, sündig macht? Könnte nicht irgendwo sich Einer von diesem Einfluß frei erhalten? Aber man kann die ganze Welt durchreisen — wir alle sagen uns und der gesunde Verstand sagt es einem Jeden, daß wir nirgends einen Menschen finden würden, der rein wäre. „Wer will einen Reinen finden bei denen, da keiner rein ist?" Es ist nur ein Versuch, den man macht, die Möglichkeit einer Sündlosigkeit zu behaupten; aber der Versuch ist ein unmöglicher; die Behauptung ist nur eine gedachte Annahme, der nicht bloß die Wirklichkeit widerspricht, sondern eines Jeden eigenes sittliches Bewußtsein. Es gab nur Einen Reinen unter den Unreinen, Jesum Christum; aber vor und außer ihm gibt es keinen und wird es keinen je geben.

Man kann zwar einwenden, diese Sünde, die wir angeboren nennen, ist keine Sünde im eigentlichen Sinne. Wollen wir die Unarten oder vollends die natürlichen Regungen des kleinen Kindes Sünden nennen? Haben sie nicht vielmehr etwas Unschuldiges an sich? Wer wird ein kleines Kind dafür strafen wollen, wie man etwa ein heranwachsendes straft? Gewiß, jene Aeußerungen der Ungeduld oder des Eigensinnes, die wir an den Kindern wahrnehmen, haben etwas Unschuldiges an sich — aber immerhin werden auch die kleinen Kinder uns Objekte der Erziehung sein, in denen wir den kindlichen Unarten u. dgl. entgegenzutreten suchen. Alle Erziehung aber ist Einwirkung auf den Willen, hier nur eben auf

Digitized by Google

den noch ganz in die Natur gleichsam eingewickelten, im ersten Stadium seiner Entwicklung befindlichen Willen. Immer aber ist es der werdende Wille, der noch ganz unbewußt sich äußert und je länger je mehr sich als wirklicher Wille, d. h. in seiner sittlichen Artung geltend machen wird, in dem Maße, als in der Hülle der Naturgestalt das persönliche Wesen des Menschen zur Erscheinung kommen wird. Der Mensch aber würde nicht Person werden, wenn er es nicht von vornherein wäre. Also es wird dabei bleiben: die Sünde ist uns angeboren; wir tragen sie von vornherein in uns, wenn sie auch zunächst die Gestalt des Naturtriebes an sich hat. Diese unsere von vornherein sündige Natur macht dann auch unser Wollen sündhaft.

3. So sieht es auch die Schrift durchweg an. Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf, heißt es 1 Mos. 8, 21; so daß also das Denken und Wollen des Menschen schon in seinen ersten Anfängen ein verkehrtes ist. So wird denn die Sünde bis in die letzten Wurzeln unserer Entstehung zurückverfolgt. Wenn der Sänger des 51. Psalms in seinem Bußgebet die Sünde schon in seiner Entstehung begründet sieht: V. 7 „Ich bin aus sündlichem Samen gezeugt und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen", so ist das nicht etwa, wie man neuerdings (Ritschl) behauptet hat, als eine nur von dem Sprecher geltende Aeußerung gemeint, so daß es statt Bekenntniß seiner eigenen Sündhaftigkeit vielmehr eine Anklage seiner Mutter wäre — sollte der Sänger in solcher Weise speziell seine Mutter öffentlich so anschuldigen, während doch z. B. selbst ein Orest in Goethe's Iphigenie gegenüber seiner doch schuldigen Mutter „der Mutter doch verehrtes Haupt" scheut? Sondern der Sänger spricht nur die unfragliche Thatsache aus, daß schon mit der Empfängniß und Geburt die Sünde der menschlichen Natur sich fortpflanze, und zwar nicht etwa, um sich zu entschuldigen, sondern um zu betonen, wie bis in die letzten Wurzeln verflochten, also sein ganzes Sein bestimmend seine wie jedes Menschen Sünde sei. Und so — man kann kaum sagen lehrt, sondern vielmehr setzt dieß auch das Neue Testament voraus. Denn „aus dem Herzen kommen die argen Gedanken" (Matth. 15, 19), also im persönlichen Mittelpunkt unseres Seins — denn das bedeutet das „Herz" — wohnt das Arge. Wenn es daher im Gespräch mit Nikodemus Joh. 3, 6 heißt: „Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch", so bedeutet das nicht bloß das noch nicht Gute, was erst zur höheren

Digitized by Google

Stufe erhoben werden muß, sondern das Verkehrte unseres ganzen Wesens, so daß es daher wiedergeboren werden muß, um für das Reich Gottes fähig zu sein. Und in jener ergreifenden Schilderung Röm. 7, 7 ff., in welcher der Zwiespalt beschrieben wird, der durch unser Wesen hindurchgeht und seine dunklen Schatten auch noch in den Stand der Bekehrten wirft, spricht der Apostel von der Sünde als einer verborgenen Macht, die uns schon vor dem Stadium unserer Bewußtheit einwohnt und durch den Widerspruch des Gesetzes nur erst zum Bewußtsein und zur Willensäußerung hervorgerufen wird, und gibt der uns von vornherein einwohnenden Begierde nicht bloß den Namen Sünde V. 7: „Die Sünde erkannte ich nicht ohne durch das Gesetz. Denn ich wußte nichts von der Lust", d. h. ich erkannte sie nicht, „wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten. Da nahm aber die Sünde Ursach am Gesetz und erregte in mir allerlei Lust", nämlich einzelne, bestimmte Lust oder Begierde. „Denn ohne das Gesetz war die Sünde todt", d. h. vorhanden war sie zwar, aber noch nicht in derjenigen bestimmten Aeußerung, zu der sie durch das entgegentretende Gesetz hervorgerufen wurde. Der Apostel nennt also hier nicht bloß diese uns von vornherein einwohnende Lust mit dem Namen Sünde, wie die Römischen abschwächend lehren, weil sie Folge der ersten Sünde und Anlaß zu weiteren Sünden sei, sondern er meint es ernstlich und will vielmehr die sündige Verderbtheit unserer Natur bis in ihre ersten Anfänge verfolgen. Wenn er daher in jener berühmten Parallele zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 12 ff.) nicht sowohl von der Erbsünde, sondern vielmehr von der Erbschuld und dem allgemeinen Todesgericht spricht, so will er damit nicht etwa die Erbsünde verneinen — wie dieß neuerdings mißdeutet worden —, sondern er setzt sie als selbstverständlich voraus und steigert sie nur zur Erbschuld und zum Gericht des Todes für Alle. Denn wie „die Sünde in die Welt gekommen ist", so ist auch der Tod in die Welt gekommen und ist also „zu allen Menschen hindurchgedrungen". Wenn der Apostel aber hinzufügt V. 12: „dieweil sie alle gesündigt haben", so sind diese viel gedeuteten Worte jedenfalls nicht so zu verstehen, als sollte in ihnen der letzte Grund des Todesgeschickes Aller in die sündige That der Einzelnen im Laufe ihres Lebens gelegt werden — denn diese hat ja die That des Anfangs, von der der Apostel seinen Ausgang nimmt, und ihr Kommen in die Welt und Hindurchdringen zu Allen zur Voraussetzung —,

Digitized by Google

sondern entweder so — und das ist vielleicht das Wahrscheinlichere — daß die That des Anfangs ihrer Geltung und Bedeutung nach als That Aller bezeichnet wird — „dieweil sie Alle gesündigt haben", nämlich in jener That des Anfangs, oder als die Mittelursache, welche den Weg und die Weise bezeichnet, wodurch sich der Anfang auf Alle verzweigte. In jedem Falle ist es dem Apostel kein Zweifel, daß die Sünde etwas Ueberkommenes ist.

4. Die christliche Lehre spricht deßhalb von der Erbsünde. Denn wenn die Sünde, wie wir sahen und wie es sich nach dem ganzen Zusammenhange der christlichen Lehre von selbst versteht, nicht von Gott, sondern durch eine Anfangsthat des Menschen selbst gesetzt ist, so ist diese That wie für ihn entscheidend, so auch für die Menschheit, die in ihm beschlossen gedacht werden muß. Denn nicht als einzelnes Individuum kommt der Anfänger der Menschheit hier in Betracht, sondern sowohl als die physische Einheit des Ganzen, von welcher sich die Einzelnen abzweigten, und zwar nothwendig in derselben Beschaffenheit, die sie im Wurzelträger erhalten hatten — denn die Wurzel ist entscheidend für den Baum —, als auch als moralische Einheit des Ganzen; denn der Erste ist auch der Repräsentant der Gesammtheit und seine That gilt als die That Aller. Aber wie kann Allen zugerechnet werden — wendet man ein —, was doch nicht eine That aller Einzelnen und ihres bewußten Willens ist? Aber durch alle Geschichte geht dieses Gesetz der Repräsentation und der Zurechnung hindurch. Die Menschheit ist ja nicht bloß eine Summe Einzelner, sondern ein zusammengehöriges Ganze, so daß die That des Ersten und Einen Allen zugerechnet wird. Dieser Gedanke beherrscht jenen ganzen Abschnitt über Adam und Christus Röm. 5, 12 ff.: durch „Eines Sünde sind viele gestorben", „das Urtheil ist gekommen aus Eines Sünde zur Verdammniß", „um des Einigen Sünde willen hat der Tod geherrscht durch den Einen"; „durch Eines Sünde ist die Verdammniß über alle Menschen gekommen"; durch „Eines Menschen Ungehorsam sind viele (als) Sünder dargestellt worden" (nämlich vor Gottes Richterstuhl). Es wird deßhalb in Uebereinstimmung mit dieser Schriftanschauung stehen, wenn die kirchliche Lehre nicht bloß von einer Erbsünde, sondern auch von einer Erbschuld redet.

Denn Eph. 2, 3 heißt es (und zwar zunächst von den Juden: Auch wir — geschweige denn die Heiden): „wir waren Kinder von

Digitized by Google

Natur des Zorns". Nun aber hat der Zorn Gottes Schuld zur Voraussetzung. Also, wenn wir es streng mit dem Worte nehmen, nicht bloß weil wir sündig sind, sind wir unter dem Zorne, sondern auch weil wir von vornherein durch die That des Erstgeschaffenen und als mit ihm Zusammengehörige unter dem Zorne Gottes stehen, sind wir Sündige. Denn sündig sind wir, weil wir vom gottfeindlichen Willen abhängig sind — darin also den Zorn Gottes erfahren, der uns in diese Botmäßigkeit hingegeben hat. Es gilt also beides zumal: schuldig und dem Zorne Gottes verfallen sind wir, weil wir sündig sind, und sündig sind wir, weil wir dem Zorne Gottes verfallen sind. Beides bedingt sich gegenseitig. Es gibt nicht bloß eine Einzelschuld, sondern auch eine Gesammtschuld des ganzen Geschlechts, an welcher jeder mitträgt. Ist das nicht eine allgemein menschliche und volksmäßige Anschauung? An der Schuld des Repräsentanten haben alle Einzelnen, die zu seinem Geschlechte gehören, mitzutragen. Nicht bloß an den Folgen seiner That, sondern seine That selbst wird ihnen zugerechnet. Man wird hiebei nicht von Ungerechtigkeit reden dürfen. Denn enge verflochten ist der Einzelne mit dem Ganzen und das Ganze mit dem Ersten. Hier aber handelt es sich nicht um eine begrenzte Gemeinschaft, die uns etwa nicht ganz in Anspruch zu nehmen berechtigt wäre, sondern um die Gesammtheit der Menschheit selbst, die in ihrem ersten Vertreter eingeschlossen und mit vertreten ist. Haben wir nicht ein Gefühl davon und äußert sich das nicht auch, wenn auch noch so verkehrt und entstellt, in den Religionen und religiösen Empfindungen und Uebungen der Völker, daß eine allgemeine Schuld wie ein Druck auf der Menschheit ruht? Wohl was wir Erbschuld nennen, kommt nicht ohne Weiteres als solche zum Bewußtsein. Sondern zunächst ist es die einzelne und persönliche Sünde und Verschuldung, die wir als Druck empfinden, und deßhalb haben denn auch einzelne Philosophen und Theologen ihre Zuflucht zu einer vermeintlichen vorzeitlichen, schuldbaren That genommen. Und man wird das verstehen können, so abenteuerlich es ist. Denn es ist nicht bloß das Gefühl etwa des Uebels, das sich uns in jener Empfindung aufdrängt; sondern es ist eine allgemeine Verkehrung unseres Willens, die sich uns in der einzelnen Sünde kundgibt, die also mit der Verderbung unserer Natur überhaupt in Zusammenhang steht; alle Willensverkehrung aber, weil sie etwas Persönliches ist, kommt uns noth-

Digitized by Google

wendig als Schuld zum Bewußtsein. Wir mögen diese Thatsache, daß etwas Ueberkommenes zugleich Schuld sein solle, als ein psychologisches Problem stehen lassen müssen — anerkennen werden wir die Thatsache immer müssen: Durch die That des Ersten, nicht erst durch unser einzelnes Thun sind wir Schuld- und Todverfallene. So lehrt wenigstens Paulus Röm. 5, 12 ff. unfraglich.

Freilich, werden wir sagen müssen, ist das ein Gedanke, der nicht zu ertragen wäre, wenn nicht ein anderer daneben stünde. Wir haben die Schwere des Gedankens nicht dadurch zu beseitigen, daß wir ihn abmindern — wir müssen ihn anerkennen; aber wir dürfen uns auch des Anderen getrösten, das der Apostel in jenem Abschnitte unmittelbar daneben stellt: nämlich die Gnade der Rechtfertigung, die uns in Christo geoffenbart ist. Denn Adam und Christus lautet dort sein Thema. Was in Adam verloren, ist in Christo reichlich wiedergewonnen. Denn nicht etwa wir erst haben uns die Gerechtigkeit zu erwerben, sondern in Christo ist sie bereits vorhanden, vor und außer uns, und wie die That des Erstgeschaffenen für uns vorhanden ist und uns zugerechnet wird, so ist, was in Christo gegeben ist, für uns vorhanden und wird uns zugerechnet, wenn wir nur eben Christi sind — Kinder des Zorns von Natur durch Geburt, Kinder der Gnade durch den Glauben, der uns zu Angehörigen Christi macht — dort als Adamiten, hier als Deuteroadamiten, wenn wir so reden dürfen.

5. Wie „Kinder des Zorns von Natur" Eph. 2, 3, so auch sind wir von Haus aus Kinder des Todes. Denn wie durch den Einen die Sünde gekommen ist in die Welt, so der Tod durch die Sünde, und ist also zu allen Menschen durchgedrungen Röm. 5, 12. Denn wie die Sünde Auflösung der sittlichen Gemeinschaft mit Gott ist, so ist der Tod als die Auflösung des Lebens das natürliche Ergebniß davon. Es ist ein und dieselbe Verkehrung, die sich als Sünde und als Tod manifestirt, dort nach Seite des Personlebens, hier nach Seite des Naturlebens; ein und dasselbe wirksame Prinzip, das von vornherein uns einwohnend sich nur in dieser doppelten Weise geltend macht, und zwar nach allen Seiten des geistigen und leiblichen Lebens, im Sterben eben sich nur schließlich vollzieht. Wenn Pelagius, der Gegner Augustin's, und nach ihm viele behaupten, daß der Mensch jedenfalls auch ohne Sünde dem Tode verfallen wäre, so ist das scheinbar das Nächstliegende und dem sinnen-

Digitized by Google

fälligen Thatbestande Entsprechende, und wir können uns, wie die Dinge einmal liegen, das Gegentheil schwer denken. Aber wenn die Schöpfung des Menschen die Verwirklichung des Willens Gottes, wenigstens der Beginn dieser Verwirklichung, Gott aber der Herr des Lebens ist, so ist der Mensch auch nicht zum Tode, sondern zum Leben geschaffen, und wenn auch sein Stand des Lebens nur erst der Anfang des Weges war, der vor ihm liegen sollte, und noch nicht das Ziel der Vollendung, so schloß dieser Anfang zwar die Möglichkeit des Todes, weil der Trennung von Gott, ein und noch nicht die Verneinung und Ueberwindung des Todes, d. h. noch nicht die positive Unsterblichkeit, aber doch damit die reale Möglichkeit derselben, so daß der Tod also nicht als die Erscheinung einer im Menschen vorhandenen Anlage, sondern als der Eintritt eines widergöttlichen Prinzips in den Umkreis des werdenden Lebens des Menschen zu begreifen ist, also als eine Aeußerung des Zornes Gottes. Und als solche wird der Tod auch erfahrungsgemäß empfunden. „Der des Todes Gewalt hat", heißt der Feind Gottes in der Schrift (Hebr. 2, 14), welchen Christus in seinem Tode überwunden hat und damit „die Auferstehung und das Leben" (Joh. 11, 25) für uns geworden ist.

6. Das ist wenigstens die Lehre der Kirche in Uebereinstimmung mit der Schrift. Es ist der Vorzug der abendländischen Kirche vor der herrschenden Denkweise der morgenländischen, das erbsündliche Verderben der Sünde und des Todes klarer erkannt und bestimmter zum Ausdrucke gebracht zu haben. Und vor Allem sind die beiden vornehmsten Vertreter der abendländischen Theologie, Tertullian und Augustin, die beiden Afrikaner, zu nennen. Denn zwar die Allgemeinheit und die Herrschaft von „Sünde, Tod und Teufel" lehrt auch die morgenländische Kirche, und Einzelne, wie z. B. Athanasius, haben besonders in glänzenden Aeußerungen dieß mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. Aber der Zusammenhang der herrschenden Sünde der Gegenwart mit der sündigen That des Anfangs blieb doch in der Regel und in vielfachen Aeußerungen mehr verdeckt. Es war die Betonung der Willensfreiheit des Einzelnen und das stärkere Gewicht, welches auf die Erkenntniß dort gelegt wurde — ein Erbe der griechischen Philosophie, deren Schule die griechischen Väter fast alle durchgemacht hatten —, wodurch sich ihnen die richtige Gewichtsvertheilung verschob. Im Einzelnen selbst

Digitized by Google

und seiner Wissens- und Willensverkehrung, etwa infolge der Täuschungen der Dämonen, zugleich in Verbindung mit unserer sinnlichen Natur, sah man dort vielfach die Sünde schließlich begründet. Erst der Einfluß der abendländischen Lehrweise führte die Gedanken auch dort weiter. Dagegen haben die Hauptvertreter der abendländischen Theologie und vor Allem die genannten Tertullian und Augustin, zwischen welchen etwa noch der angesehene Mailänder Bischof Ambrosius zu nennen ist, die entschiedene Betonung der Erbsünde und Erbschuld zur herrschenden Kirchenlehre erhoben. Nicht als hätten sie damit etwas Neues aufgebracht; sondern schon in der Forderung der Taufe, und je länger je mehr auch der Kindertaufe, lag die Lehre vom allgemeinen Zusammenhange des sündigen Verderbens ausgesprochen. Und wenn der britische Mönch Pelagius darin sich zu Augustin in Widerspruch stellte und eine gewisse Unschuld des natürlichen Menschen annahm, so ist seine Lehre doch offiziell von der abendländischen Kirche entschieden abgelehnt worden. Zwar hat die Kirche des Mittelalters im Zusammenhange mit ihrer kreatianischen Ansicht von der Entstehung der einzelnen Menschenseele die Bedeutung der Anfangssünde und ihrer Folgen abgeschwächt und die Sünde zu sehr nur auf die sinnliche Seite beschränkt. Aber die reformatorische Theologie hat ihre Position vornehmlich im Widerspruche zu jener pelagianisirenden Neigung der römischen Kirche genommen, wie denn die Reformation überhaupt im lebendigen Sündenbewußtsein ihre Wurzel hatte, und so denn dieses auch in ihrem Bekenntniß und ihrer Theologie zum lehrhaften Ausdrucke brachte. Zwar fehlte es nicht an einzelnen Uebertreibungen, wie besonders die leidenschaftliche Natur eines Flacius sich nur in möglichst dunklen Schilderungen der Erbsünde ein Genüge that. Aber das kirchliche Bekenntniß (der Konkordienformel) hat in ihrer Lehre von der Erbsünde das richtige Maß wieder hergestellt und zur kirchlichen Anerkennung gebracht und für die kirchliche Theologie festgestellt. Allerdings hat die Aufklärungsrichtung der beiden Sozine aus Italien und ihrer Anhänger ähnlich wie Pelagius die Lehre von der Erbsünde verneint und der spätere Rationalismus (z. B. eines Wegscheider) als Widerspruch zur Schrift, wie er meinte, und als Forderung der Vernunft, wie er sich einbildete, und des echten Protestantismus, wie er ihn völlig mißverstand, geleugnet und einen „finsteren Wahn“ und eine Schädigung der wahren Sittlichkeit ge-

Digitized by Google

nannt. Aber der sittliche Ernst der Zeiten ist über seine Oberflächlichkeit hinweggeschritten — wo nicht etwa ab und zu sich verlorene Reste erhalten haben, wie zurückgebliebener Winterschnee etwa in abgelegenen Bergthälern sich bis in den Frühling und Sommer erhält — und hat durch die Uebergangsstufe des sogen. Supranaturalismus hindurch die kirchliche Wahrheit erneuert, und es ist besonders das stets anzuerkennende Verdienst des Halleschen Dogmatikers Jul. Müller gewesen, die kirchliche Lehre von der Sünde trotz seines Irrthums vom vorzeitlichen Falle wieder zur Anerkennung gebracht zu haben, wenigstens im Großen und Ganzen. Denn von Schleiermacher herab geht eine moderne Richtung in der Theologie, welche den Bericht und die Lehrweise der Schrift nur für Einkleidung ansieht. In geschichtlicher Form sei nur die stets seiende, natürliche Unvollkommenheit des Menschen eingekleidet, die von vornherein gesetzt sei, aber — wie Schleiermacher lehrt — als eine, die in Christo dereinst sollte aufgehoben werden und in unserem Verhältniß zu Christus ihre Bedeutung verliert — so wenden es etwa die Neueren. Dem gegenüber haben wir mit dem Apostel Paulus (Röm. 5, 12 ff.) jene Gegenüberstellung von Adam und Christus nicht bloß als ein Symbol von verschiedenen Zuständlichkeiten unseres Wesens, sondern als die thatsächlichen Wendepunkte geltend zu machen, innerhalb deren sich die Geschichte der Menschheit als eine große Geschichte des Heils vollzieht. Denn nur so beseitigen wir das Element der pantheistischen Denkweise, welche die Schleiermacher'sche u. a. Wendung beherrscht, und welche ihrer Natur nach nicht wirkliche Geschichte, sondern nur Evolution kennt, d. h. das von Gott aus bestimmte Geschichtliche in selbsteigene Entwicklung verkehrt.

Aber worin besteht nun die Sünde selbst?

§ 45. Das Wesen der Sünde.

1. Das formale Wesen der Sünde. Wir reden von Sünde nur soweit wir vom Menschen reden. Die Grenze des Menschlichen ist uns auch die Grenze der Sünde. Im Gebiet des Thierreichs kennen wir keine Sünde. Das will also sagen: die Sünde gehört dem Gebiet des Persönlichen, d. i. des Sittlichen an, nicht dem Reiche des bloß Natürlichen. Was wir Sünde nennen, ist nicht, wie die moderne Evolutionslehre meint, ein Ueberrest des vormenschlichen

Digitized by Google

Werdens des Menschen, infolge dessen er, wie man wohl sagt (z. B. Huxley), er den Tiger und den Affen überkommen hat und in sich trägt. Da wäre die Sünde etwas bloß Naturhaftes und unterläge nicht der sittlichen Beurtheilung und Verantwortung. Die Sünde fällt uns aber unter das sittliche Gericht. Das ist uns etwas von vornherein Unfragliches. Sie gehört also nicht dem Gebiet des Naturhaften oder der naturhaften Entwicklung des Menschen an, sondern ist — formal — etwas Persönliches und Sittliches, das heißt: mit der Sünde verlassen wir das Reich der bloßen Naturbestimmtheit und betreten das Gebiet des bewußten und freien Denkens und Wollens. So ist die Sünde des Anfangs nach der Schrift auch in die Welt eingetreten als eine That gottwidrigen Denkens und Wollens. Und wenn die Schrift von der Gegenwirkung Gottes wider diese doppelseitige Verkehrung redet, so beschreibt sie dieselbe als ein Handeln Gottes, welches im Worte der Strafe und im Worte der Verheißung befreiend und bestimmend auf das Erkennen und Wollen des Menschen erging.

Aber nicht bloß etwa auf einzelne Gedanken und einzelne Willensakte haben wir die Sünde zu beschränken. Denn alle solche einzelnen Akte haben die sündige Richtung des Denkens und Wollens überhaupt schon zur Voraussetzung. Wir denken und wollen sündig, weil wir Sündige sind. Das wollte auch Kant der große Moralist mit seinem Satz vom „radikalen Bösen“ sagen, d. i. von dem uns angeborenen Hang, der unsere Aktionen bestimmt und beeinflußt. Wäre sie Sache etwa unserer Leiblichkeit oder unserer Geisteskräfte, nicht unseres Denkens und Wollens, so wäre sie nur etwa ein Uebel und nicht etwa eine Schuld, für die wir verantwortlich sind. Auf jenes persönliche Denken und Wollen ging ja auch die Versuchung, wie sie uns geschildert wird, und ebenso muß auch in unserem persönlichen Inneren die Erneuerung beginnen. Denn was die Schrift als „Sinnesänderung“ bezeichnet, ist eine persönliche Arbeit, und zwar in der Regel eine lange persönliche Arbeit, welche Sache der Ethik, nicht etwa der Physik ist, wie es die alte Gnosis ansah; und wenn wir sie mit der Schrift dem heiligen Geiste zuschreiben, so meinen wir damit eine Arbeit der Person an der Person, nicht etwa der dienstbaren Geister Gottes, die in der Natur walten, sondern des heiligen Geistes an unserem Geiste. Hier also in der Welt des persönlichen Lebens selbst ist der eigentliche Sitz der Sünde.

Digitized by Google

Aber wir wissen, daß unser ganzes persönliches Leben in der Naturgrundlage unseres Wesens wurzelt und gründet und zunächst Naturgestalt an sich trägt, ehe es in persönlicher Gestalt hervortritt. Ist nun die menschliche Persönlichkeit in diese ihr zu Grunde liegende Natur eingesenkt und gleichsam eingewickelt, so hat auch die Sünde der Person in dieser Natur eine Basis gewonnen und trägt entsprechende Art und Gestalt an sich, und äußert sich daher in dem, was wir das Triebleben des Menschen nennen. Dieses ganze Triebleben des Menschen ist sündig, denn es ist der sündige Wille selbst, der darein versenkt und darin thätig und wirksam ist. Deßhalb bezeichnet die Schrift auch unseren Leib als einen Leib der Sünde (z. B. Röm. 6, 6), nicht als wäre unser Leib, der ja etwas bloß Naturhaftes ist, selbst sündig, sondern weil er der Träger unserer Natur ist, in welche sich die, an sich sittlich-persönliche, Sünde niedergelegt hat. Und wir werden sagen dürfen: wie aus dieser Naturgrundlage mannigfaltige Anregung und Anreizung an unseren Willen ergeht, so wiederum wirkt jede That unseres Wollens wieder auf jene zurück und verleiblicht sich schließlich zu immer neuer Einwirkung auf den Willen. An sich zunächst geistiger Art wird die Sünde, je mehr wir ihr nachgeben, auch zur leiblichen Reizung. Denn in dieser unserer geistleiblichen Natur schlägt die Sünde ihre Wohnung auf, und macht gleichsam von dieser ihrer Festung, die sie erobert hat, immer erneute Angriffe auf unseren Willen. Müssen wir nicht über diese Erfahrung stets von Neuem klagen? Der Sinn und Wille unseres Herzens hat sich etwa in der Bekehrung von der Sünde abgewandt und Gott in Liebe zugewandt — wir wollen das Gute und hassen im Grunde der Seele das Böse —, und doch müssen wir immer wieder klagen, daß wir die versuchliche Einwirkung der Sünde erfahren und uns davon etwa auch gefangen nehmen lassen. Das ist es, was die Schrift unter „Fleisch" versteht, und das ist der Streit in unseren Gliedern wider den Menschen Gottes in uns, den die Schrift, und zwar am ergreifendsten in dem berühmten Abschnitt Röm. 7, 7—25 beschreibt. Denn was sie unter „Fleisch" versteht, ist nicht die Sünde selbst, sondern im Fleisch wohnt die Sünde (Röm. 7, 18: in mir, d. i. in meinem Fleisch wohnt nichts Gutes); nicht als wäre das Fleisch an sich sündig, sondern es ist von Haus aus die gottgeschaffene geistleibliche Natur des Menschen, und in diesem Sinne heißt es vom ewigen Worte, daß es Fleisch geworden

Digitized by Google

sei (Joh. 1, 14), d. h. unsere Natur an sich genommen und sie zu seiner Wirklichkeit gemacht habe. Aber bei uns, wie sie nun in Wirklichkeit ist, ist unsere Natur eine Stätte der Sünde und des Todes geworden. Im Alten Testament wiegt im Gebrauch des Wortes Fleisch mehr die Seite der Todverfallenheit menschlicher Natur vor — „alles Fleisch ist wie Gras" u. s. w. —, im Neuen Testament mehr die Seite der Verfallenheit an die Macht der Sünde, die in unserem Fleische ihre Herrschaft übt und sich als das Gesetz in unseren Gliedern geltend macht, im Widerstreit zum Gesetze Gottes in unserem Gemüthe, d. h. in unserer persönlichen Innerlichkeit (Röm. 7, 14. 18. 23 u. ö.). Immer bezeichnet es uns in unserer Weltgemeinschaft im Gegensatz zur Gottesgemeinschaft, dort im Alten Testament im Gegensatz zum Geist des Lebens, hier im Neuen Testament im Gegensatz zum Geist der Heiligkeit Gottes.

Um es zusammenzufassen: so ist die Sünde etwas Persönliches und der Welt des Sittlichen Angehöriges, wurzelt aber zugleich wie unsere Person überhaupt in unserer geistleiblichen Natur, welche die Basis unseres ganzen persönlichen Lebens ist.

2. Aber das ist die Sünde nur nach ihrer formalen Seite charakterisirt — welches ist nun das eigentliche Wesen der Sünde nach ihrer materialen Seite?

Man hat das Wesen der Sünde verschieden geschildert. Man hat sie auf die Endlichkeit unseres Menschenwesens zurückgeführt. Als endliche Geschöpfe, sagt man wohl, sind wir begrenzte, auch in unserem Wollen und Können, also ist auch das Gute, das wir wollen und thun, nothwendig mangelhaft. Statt zu fragen: woher stammt das Unvollkommene, Nichtige, Böse u. dgl., sollten wir vielmehr umgekehrt fragen und uns wundern, wie endliche Geschöpfe überhaupt noch nach Wahrheit suchen und das Gute sich selbst gebieten können. So haben nicht nur Philosophen (wie Leibniz, Frdr. Heinr. Jacobi in seinem „Allwill") gelehrt, sondern das ist auch eine verbreitete populäre Anschauung: der Mensch ist als endlicher eben ein schwaches Geschöpf; Gott wird es daher mit ihm nicht so genau nehmen. Darnach wäre die Sünde nur eine Schranke und Mangel, gäbe es also im Grunde nur Schwachheitssünden. Und auch die pantheistische Denkweise (z. B. Spinoza's) muß so denken, da sie mit den Gegensätzen des Allgemeinen und des Einzelnen, des Ganzen und des Theils rechnet. Aber gibt es nur Schwachheit und

Digitized by Google

Grenze, gibt es nicht einen eigentlichen Widerspruch zum Guten? Gibt es nicht ein Böses im eigentlichen Sinne? Wenn jene Theorie recht hätte, so müßten wir die Sünde und den Sünder mehr bedauern als verurtheilen. Und schließlich hätten die Vertreter des Materialismus recht, wenn sie (wie z. B. Moleschott) sagen: Alles begreifen heißt Alles verzeihen. Das Recht der Strafe wäre damit verneint, aber auch das Recht der sittlichen Entrüstung, des Zornes, des Abscheues, der Verwerfung. Wir müßten aber unser ganzes sittliches Bewußtsein verneinen, wenn wir die Berechtigung jener sittlichen Empfindungen verneinen sollten. Und woher kommt es, daß man, seit die Menschen auf Erden leben, immer wieder die Frage aufgeworfen und zum Gegenstand der Untersuchung gemacht hat, woher das Uebel und das Böse komme, niemals aber die Frage, woher das Gute komme? Das heißt also: das Gute ist das, was sein soll und sich eigentlich von selbst verstehen sollte, das Gegentheil davon aber ist das Räthsel des Menschenlebens und das, was nicht sein sollte. Und wie sollte die Sünde in der Endlichkeit unserer Natur liegen? Gehört es nicht zum Wesen des Menschen, daß er ein endliches, weil ein geschaffenes Wesen ist? Und wird er nicht in alle Ewigkeit ein endliches Geschöpf bleiben, weil ein Mensch; denn nie wird er zu einem Gott, d. h. zu einem Unendlichen und Absoluten werden.

Oder sagt man etwa — und besonders in der Hegel'schen Philosophie ist diese Gedankenreihe heimisch —: die Sünde ist ein nothwendiges Moment der individuellen Entwicklung. Denn durch Ja und Nein vollzieht sich alle Entwicklung, durch Satz und Gegensatz, wie etwa im Goethe'schen „Faust" Mephisto das verneinende Prinzip ist, welches die Nothwendigkeit aller Bewegung und alles Werdens bildet, und ohne welches Alles in träger Ruhe verharren würde. Denn wie jenes verneinende Prinzip das nothwendige logische Gesetz des Geistes in seiner Entwicklung ist, so — lehrt jene Theorie — ist es auch das Gesetz des absoluten Geistes, wenn er in der Geschichte des menschlichen Geistes sich verwirklichen und zu sich selber kommen soll. Die Verneinung ist die nothwendige Durchgangsstufe auf dem Wege zur Bejahung; der Streit die nothwendige Durchgangsstufe des Friedens, die innere Selbstentzweiung des Geistes der Weg zur wahren Einheit. Das ist die Lehre des Pantheismus eines Hegel so gut wie Goethe's (im „Faust"), und wir wissen ja,

Digitized by Google

welche Ausdehnung dieſe pantheiſtiſche Denkweiſe im modernen Geiſtesleben gewonnen hat. Und allerdings, wenn wir die Wirklichkeit des geiſtigen und ſittlichen Lebens anſehen, können wir es uns gar nicht denken, wie es anders ſein könnte und wie der innere Widerſtreit und die Gegenſätze des Daſeins aus dem Ganzen des menſchlichen Lebens genommen werden könnten. Iſt nicht nach einem alten griechiſchen Worte der Krieg der Vater von Allem? Und wäre nicht ein ſteter Friede der Tod? Und doch — iſt nicht der Friede unſere Sehnſucht und der Krieg und Streit in allen Dingen des inneren wie des äußeren öffentlichen Lebens unſere Klage und unſer Unglück? Sollte es nicht einen Frieden geben, der nicht erſt die Frucht des traurigen Krieges, ſondern die reine Entfaltung der inneren Fülle wäre? Und iſt das wirklich das Weſen der Sünde, eine nothwendige Stufe in der Entwicklung des Guten zu ſein? Wir werden unwillkürlich ſagen: Nein! Die Sünde als das Böſe liegt nicht auf dem Wege des werdenden Guten, iſt nicht ein Moment in der Entwicklung des Guten, ſondern iſt der Widerſpruch zu ihm; iſt nicht das noch nicht Gute, ſondern iſt die Verneinung deſſelben. Und wenn das Böſe unabtrennbar von der Entwicklung wäre, ſo wäre ſchließlich Gott ſelbſt der Urheber der Sünde, denn er iſt der Gott der Geſchichte, dann wäre, wenn wir ſo reden dürfen, der Teufel in Gott ſelbſt begründet, und Gott hörte auf, der wirklich Gute und der Vater des Lichtes zu ſein, ſondern trüge auch die Finſterniß in ſich und wäre der Vater derſelben. Doch wir brauchen dieſe Gedankengänge nicht weiter zu verfolgen, ſie würden uns in Abgründe der Gedanken führen, vor welchen allerdings eine mehr als verwegene Philoſophie ſich nicht geſcheut hat.

Aber zu demſelben Ziel führt uns eine andere Gedankenreihe, die weniger kühn und ſchließlich läſterlich iſt, ſondern menſchlicher erſcheint und dem gewöhnlichen Denken näher liegt, das Weſen der Sünde nämlich in die Sinnlichkeit zu ſetzen und die Sünde in dem Uebergewicht des Sinnlichen über das Geiſtige zu ſehen. Wir wiſſen, wie weit verbreitet dieſe Vorſtellung iſt. Schon dem alten pelagianiſchen Irrthum lag ſie zu Grunde. In der Lehre der römiſchen Kirche und in der rationaliſtiſchen Denkweiſe iſt ſie zu Hauſe; aber auch von Theologen wie Schleiermacher und Rothe iſt ſie vertreten. Da die ſinnlichen Funktionen des Menſchen — ſo lehren etwa dieſe Theologen — beim Menſchen in ſeiner erſten Periode der natürlichen

Digitized by Google

Entwicklung sich früher geltend machen, als die geistigen, so gewinnen sie dadurch ein Uebergewicht über diese und hemmen dadurch die bestimmende Kraft des Geistes. Und die Wirklichkeit, wie wir sie beobachten, scheint diese Erklärung zu bestätigen. Denn allerdings ist das erste Stadium des Menschen ein vorwiegend sinnliches, und von daher behält die Sinnlichkeit leicht ein Uebergewicht, wie sich denn auch die Sinnlichkeit leicht mit ganz andersartigen Sünden, wie Grausamkeit leicht mit Wollust, verbindet. Auch der Sprachgebrauch der Schrift, welcher die Sünde in so nahe Beziehung zum „Fleisch" setzt, scheint dafür zu sprechen. Denn das „Fleisch" scheint zunächst an die Sinnlichkeit zu erinnern. Aber es ist eine falsche Auslegung, dieß Wort etwa hierauf zu beschränken, wie es die rationalistische Exegese gewöhnlich erklärt. Denn in der Schrift geht „Fleisch" nicht minder auf die geistige wie auf die sinnliche Seite und selbst sinnentödtende Askese, also was dem rein geistigen Gebiet angehört, rechnet der Apostel z. B. Kol. 2, 18 zum Fleisch, wie z. B. Hoffart (2 Kor. 10, 2 ff.) oder judaistische Gesetzlichkeit (Gal. 3, 3) oder Sünden wie Neid und Haß u. dgl. (Gal. 5, 19 ff.).

Und nicht bloß der biblische Gebrauch des Wortes „Fleisch" verbietet uns, die Sünde wesentlich in die Sinnlichkeit zu setzen. Denn ist sie das Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist — woher hat sie dieses Uebergewicht? Dem Geiste müßte es doch näher liegen, sich von geistigen Motiven bestimmen zu lassen, als von sinnlichen? Setzt das also nicht voraus, daß der Geist selbst schon eine Schwächung erfahren haben muß, wodurch er so sinnlich bestimmbar geworden ist? So daß also in dieser Schwächung und sinnlichen Bestimmbarkeit des Geistes selbst schon die Sünde läge, und die Frage nach ihrem Wesen nicht eigentlich beantwortet, sondern nur weiter zurückgeschoben wird?

Auch würde mit der Erklärung der Sünde als überwiegender Sinnlichkeit das Gebiet der Sünde falsch beschränkt. Denn so groß die Macht und der Umfang der Sinnlichkeit im Leben der Menschen sein mag, so wird damit doch nicht der ganze Umkreis der Sünden umschrieben. Wo bleiben die Sünden rein geistiger Art, wie Stolz und Hochmuth, Haß und Neid, und vor Allem das ganze Gebiet der Selbstsucht? Dieß bliebe unerklärt. Wir würden auch das eigentlich sittliche, weil persönliche Wesen der Sünde verkennen. Denn die Sünde als ein sittliches Sein und Verhalten gehört doch in die Welt der Ethik, nicht in die der Physik. Das war der Irrthum der alten

Digitized by Google

Gnosis und aller sogen. mannichäischen und dualistischen Vorstellungen, die Sünde in die Materie zu setzen und damit den ganzen Prozeß der sittlichen Heilung in einen physischen zu verkehren. Da würde die Versittlichung wesentlich Verneinung des sinnlichen Daseins sein. Aber alle die altkirchlichen Theorien und mönchischen Versuche, auf dem Wege der Sinnentödtung den sittlichen Fortschritt und die sittliche Vollendung zu erreichen, hat sich nach dem Zeugniß der Geschichte als sich selbst widersprechend und ihr Weg als ungangbar erwiesen. Und schließlich, wenn doch Sinnlichkeit, weil Leiblichkeit, zum Wesen unseres irdischen Daseins gehört, wie es schöpfungsmäßig geordnet ist, so würde konsequenter Weise die Sünde auf den Schöpfer selbst zurückgeführt und also entweder Gottes Heiligkeit oder Güte im Grunde verneint oder ihm dualistisch ein Gegengott gegenübergestellt.

Wenn die griechische Moralphilosophie in ihren Ausgängen als „Neuplatonismus“ und in der Einwirkung desselben auf die Lehrer besonders der griechischen Kirche des 3. und 4. Jahrhunderts in jener Theorie des Gegensatzes von Geist und Sinnlichkeit und in der Erklärung der Sünde als sinnliche Leiblichkeit des Menschen geendigt hat, so hat jene griechische Moralphilosophie in ihren Anfängen mit Sokrates und Plato dagegen mit der Erklärung der Sünde als Unwissenheit begonnen: „Wir fehlen, weil wir irren“; „bessere Einsicht ist auch sittliche Heilung“. Aehnlich lautet auch eine moderne Erklärung (Ritschl's), welche die Wurzel und das Wesen der Sünde in Unwissenheit sucht. Und allerdings redet Paulus z. B. in seiner Rede auf dem Areopag in Athen (Ap.-Gesch. 17) davon, daß Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen habe und nun mit der Sendung und Verkündigung Christi allen Menschen gebiete, Buße zu thun (17, 30). Aber wir wissen wohl aus den anderen Erörterungen des Apostels (z. B. Röm. 1, 19 ff.), daß er jene Unwissenheit als eine selbstverschuldete, nicht bloß als einen intellektuellen Irrthum, sondern als eine sittliche Verschuldung ansieht, wie denn überhaupt die Schrift die Blindheit als eine Blindheit des Herzens, d. h. als eine sittliche Verkehrung, faßt, bei welcher also der Wille betheiligt ist. Aber, sagt etwa jene Theorie, da der Wille immer nur eine werdende Größe ist, so schließt er dadurch die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit des Sündigens in sich, welche dann zur Wirklichkeit kommt. Denn der natürliche Trieb zum schrankenlosen

Digitized by Google

Gebrauche der Freiheit, mit welchem jeder Mensch in die Welt tritt, trifft mit den mannigfachen Reizen zur Selbstsucht, die er erfährt, zusammen. Und so kommt es, solange das klare Bewußtsein noch fehlt, in jedem Menschen zu einzelnen sündigen Akten. Aber auch bei dieser Erklärung der Sünde wird sie etwas Naturnothwendiges und im Grunde etwas nur Negatives, nicht etwas Positives, nicht etwas Habituelles und Zuständliches, sondern eine Sache nur einzelner Akte. Mangel des Wissens kann wohl die Veranlassung oder Ermöglichung, aber nicht das Wesen der Sünde sein; sondern diese geht als einwohnende innere Zuständlichkeit allen einzelnen Akten voran; man müßte dann auf die Frage nach dem Wesen der Sünde selbst und dem einheitlichen Prinzip derselben verzichten und nur einzelne Sünden und höchstens eine Gesammtheit derselben kennen. Und so ist es auch im Zusammenhange jener Theorie. Das aber heißt die Welt des Sittlichen vereinzeln und das Einzelne an die Stelle des Ganzen und Wesentlichen setzen.

Ist aber die Sünde ihrem Wesen nach weder in der Endlichkeit noch in der Sinnlichkeit noch in der Unwissenheit des Menschen begründet — worin besteht dann ihr Wesen?

Die kirchliche Theologie hat in ihren Hauptvertretern von jeher geantwortet: in der Selbstsucht, in dieser falschen Egoität, welche sich selbst, das eigene Ich und das eigene Interesse zum Ursprung, Ziel und Mittelpunkt des Wollens und Handelns setzt. Und so meint es auch die Schrift, und speziell der Apostel Paulus, wenn er das Suchen und Trachten nach dem Eigenen (1 Kor. 10, 24; Phil. 2, 21) und das Suchen dessen, was des Anderen ist, d. h. die Selbstliebe und die Liebe zum Anderen, einander gegenüber- und überhaupt allem Sündigen die Liebe als das Höchste entgegenstellt. Und es ist ein Verdienst besonders des Halleschen Theologen Julius Müller und seines epochemachenden Werkes über die Lehre von der Sünde, an das hier erinnert werden möge, daß er im Gegensatze zu der rationalistischen Verflachung der Sünde in Sinnlichkeit und der falsch spekulativen Erklärung der neueren Philosophie die Sünde als Selbstsucht geltend machte und darin die Erklärung ihres Wesens und ihrer mannigfaltigen Verzweigung fand. Denn — so erinnert er — was anderes thut der Mensch, wenn er sündigt, als daß er seinen eigenen Willen dem Willen und Gebote Gottes gegenüberstellt und zum Gesetz, Grund und Ziel seines Handelns macht, damit also

Digitized by Google

sich selbst zu seinem Gott im Gegensatz zu Gott macht und die Reaktion Gottes herausfordert. Gewiß, wenn wir das eigentliche Wesen der Sünde scharf und prinzipiell fassen wollen, werden wir es darein setzen müssen. Und einzelne Erscheinungen der Sünde, in denen sich ihr eigentliches Wesen wie in einer höchsten Spitze zusammenfaßte und ihrem tiefsten Grunde nach offenbarte, werden wir als Erscheinungen der Selbstsucht bezeichnen müssen. Unwillkürlich kommen uns da einzelne Gestalten der Geschichte oder der Dichtung in den Sinn, welche wir als Verkörperungen der Selbstsucht bezeichnen werden.

Und doch — zwar einzelne höchste Erscheinungen der Sünde werden wir so charakterisiren, wie z. B. einen Shakespeare'schen Richard III. und sein Wort: ich selbst allein — aber wir werden diese Verkörperungen der Sünde doch nicht wohl auf das ganze Gebiet derselben ausdehnen können. Die Gestalt der Sünde zwar in ihrer höchsten Steigerung werden wir so bezeichnen, aber nicht ihren konkreten Inhalt und ihre gewöhnliche Wirklichkeit. Redet doch auch die Schrift, wenn sie die Sünde bezeichnen will, von der angebornen Lust (z. B. Röm. 7, 7; Gal. 5, 16; Jak 1, 14 f.), und der Dekalog endigt mit dem Worte: du sollst nicht begehren; laß dich nicht gelüsten. Und allerdings werden wir als die Wirklichkeit der Sünde dieses zu bezeichnen haben. Zwischen Gott und die Welt hineingestellt, so daß er beide in sich zusammenschließt, soll der Mensch Gott über alle Dinge lieben, alles andere aber nach Gott und von Gott aus. Dieß ist aber die Sünde, daß der Mensch das „weniger Gute", wie man es nennt, Gotte, dem höchsten Gute, weil Guten, vorzieht, und damit Gott bei Seite schiebt und die Welt an Gottes Stelle setzt und zu seinem Gott macht, nur ein Mensch der Welt ist statt vor Allem ein Mensch Gottes, und nur von da aus ein Mensch der Welt zu sein. So stellt z. B. auch der Apostel Johannes in seinem 1. Briefe 2, 15 ff. die Weltliebe und die Gottesliebe einander gegenüber, von denen die eine die andere ausschließt. Als Weltvergötterung, Kreaturvergötterung werden wir daher die Sünde bezeichnen. So zeichnet auch Paulus Röm. 1, 18 ff. das Heidenthum, diese große Versündigung der Völker im Gebiete der Religion: an Gott dem Schöpfer und Geber aller Güter gleichsam vorübergehend haben die Völker die Kreatur verehrt und verherrlicht statt des Schöpfers und des höchsten Guts. Mit dieser religiösen Verkehrung

Digitized by Google

steht die sittliche in Parallele sowohl als Ursache wie als Folge. Dieses Weltbegehren aber ist, werden wir hinzufügen müssen, eben darum ein sündiges, weil es allerdings sowohl auf der Verkennung Gottes beruht, als auch die egoistische Beziehung der Güter auf die eigene Person zum Ziel und Inhalt hat. So daß es also bei dem bleiben wird, was wir bei der Betrachtung des Falles des Menschen als das Wesen desselben und damit denn auch als das Wesen der Sünde erkannten: sie schließt die drei Stücke in sich, für's erste die Abweichung von dem gottgeordneten Wege und Willen, sie ist Ungehorsam, Verfehlung, Uebertretung, wie die Schrift sie benennt; zum anderen ist sie die falsche Selbstheit, in welcher der Mensch im Gegensatze zu Gott hochmüthig sich selbst zum Mittelpunkte seines Denkens und Wollens setzt, und sie ist zum dritten selbstische Weltlust, welche die Welt statt im Dienste Gottes vielmehr für sich selbst begehrt; wir können also, indem wir die beiden Seiten, die formelle und die materielle, kombiniren und die drei Stufen, in denen sich diese vereinigen, die Sünde bezeichnen als die widergöttliche Sinnesrichtung selbstsüchtiger Weltliebe.

§ 46. Der Zusammenhang der Sünde und des Todes.

In der berühmten Stelle, welche Adam und Christus Röm. 5, 12 ff. einander gegenüberstellt, knüpft der Apostel an die Sünde des Anfangs den Eintritt des Todes in die Welt, an den Gehorsam Christi dagegen das Leben: zwei einander entgegengesetzte Mächte und Gebiete des Menschenlebens. „Durch die Sünde der Tod" — wenn wir es recht erwägen: ein ungeheures Wort.

Es gibt keine Macht auf Erden, deren Gewalt so allgemein anerkannt wäre, als die Herrschaft des Todes. „Es ist ein Schnitter, der heißt Tod". „Alles Fleisch ist wie Gras". Und es ist nicht bloß die Macht und der Akt des Todes selbst, was darin ausgesprochen wäre, sondern die ganze Reihe der unzählbaren Uebel, die das Menschenleben leidensvoll machen. Die Frage: woher das Uebel? ist die älteste Frage der Menschheit. Alle Religionen suchen mehr oder minder Antwort darauf zu geben und Hülfe dawider zu bieten. Die vielleicht verbreitetste Religion auf Erden, die buddhistische, hat das Uebel zum eigentlichen Thema; und die modernste Philosophie oder Stimmung, der sogen. Pessimismus, erklärt das Leben

Digitized by Google

für Leiden. Und ist nicht alles Leben im Grunde ein Weg des Todes? Denn im Tode selbst endigt der Weg, und vorher ist er mit Leiden und Elend aller Art wie besäet. Die Stimmen der Völker von Anfang an sind Stimmen des Leids und Lieder der Klage. Durch die Natur geht eine allgemeine Entzweiung hindurch — man verweist uns vergebens darauf, in der Natur den Frieden zu suchen; was uns in ihr begegnet, ist Streit. Und das Menschenleben vollends ist, wie man es gerne nennt, ein steter Kampf des Daseins; denn wir tragen selbst den Streit und Kampf in uns. Warum? Sind wir in der Harmonie und zur Harmonie mit Gott geschaffen und ist dieß unsere Wahrheit, und ist dagegen die Sünde die Entzweiung mit Gott, so haben wir mit der Sünde diese unsere Wahrheit verloren, und damit den Frieden. Denn die Wahrheit ist der Friede, weil der Einklang mit Gott wie mit uns selbst; der Tod aber ist die Entzweiung des Lebens, weil die Sünde die sittliche Entzweiung ist. Und darum sagt der Apostel: „durch die Sünde der Tod".

Aber ist dem wirklich so? Man verweist uns auf die Spuren der Vernichtung und der Entzweiung schon vor der Sünde des Menschen, also nicht erst durch sie. Allein wir haben es nicht mit den Vorgängen des Naturlebens zu thun, sondern mit dem Geschick des Menschenlebens. Unsere Frage ist nicht eine Frage der Naturwissenschaft, sondern eine religiöse. Mag im Naturleben Werden und Vergehen stattgefunden haben, und nicht bloß ein solcher Wechsel, wie wenn die Rose erblüht und verwelkt, sondern auch etwa ein so schmerzlicher, wie man ihn etwa im gegenseitigen Kampfe der Naturwesen schon vor dem Menschen nachweist — wir reden nicht etwa von den Thieren der Urzeit, sondern vom Menschen, der für die Lebensgemeinschaft Gottes geschaffen und auf den Weg gestellt war, der im vollkommenen Leben der Herrschaft über den Tod enden sollte. Der Mensch aber und seine Zukunft war bestimmend für die Welt, die in ihm zusammengefaßt war, um in ihm ihre eigene Zukunft zu finden. Darum sehnt sich die Kreatur nach dem Tage der Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21 ff.). Es wird also bei dem Worte des Apostels bleiben: durch die Sünde der Tod, d. i. in Folge der Willensentzweiung mit Gott auch die Entzweiung des Lebens; denn alles Sein ist sittlich bedingt.

Was ist Tod? Die Auflösung des Lebens. — Aber was ist

Digitized by Google

Leben? Wir werden sagen dürfen: der Einklang aller unserer Kräfte, durch die wir uns frei bethätigen. Tod wird also die Auflösung dieses Einklangs sein, wodurch uns die freie Verfügung über uns und die freie Bethätigung unmöglich gemacht wird. Wenn Leben Aktivität ist, so heißt sterben: außer Aktivität gesetzt werden, und jede Krankheit oder Leiden ist ein theilweises und vorläufiges außer Aktivität gesetzt sein. Die Gemeinschaft mit Gott macht uns leben, die Auflösung der Gemeinschaft mit Gott ist daher Verneinung dieses Lebens. Also ist der Tod die naturnothwendige Folge der Sünde, als der Verneinung der Gemeinschaft mit Gott.

Die Schrift aber bezeichnet ihn nicht bloß als natürliche Folge, sondern auch als Strafe, also als Straffolge der Sünde. So empfinden wir auch den Tod Wir ergeben uns nicht bloß darein als in etwas Natürliches, sondern wir empfinden ihn als etwas Widernatürliches. Das Leben in uns sträubt sich dagegen als gegen etwas, das nicht sein sollte. Denn wir empfinden, daß wir eigentlich nicht geschaffen sind, um zu sterben, sondern zum Leben. Wir finden uns zwar in das Geschick des Todes etwa mit Resignation, d. h. mit äußerer Unterwerfung, aber mit innerem Widerstreben; nicht innerlich über den Tod obsiegend, sondern als Untergebene, weil es eben nicht anders geht. Erst von Christo aus, der unser Leben, weil unsere Gottesgemeinschaft ist, haben wir es, daß wir über den Tod obsiegen, ja auch triumphiren können; von uns selbst aus nicht; die Schrift sagt vielmehr von den Menschen, daß sie durch Furcht des Todes ihr Lebtag Knechte sind (Hebr. 2, 15). Mit der Sünde ist also der Tod als eine lebenauflösende Macht in den Menschen gekommen, ein neues wirksames Prinzip, das zerstörend wirkt, bis es sich im Akte des Sterbens auswirkt. Mit anderen Worten: wir empfinden den Tod nicht bloß als Folge, sondern als Strafe.

Und das wird er auch sein. Er ist die nothwendige Reaktion der Heiligkeit Gottes wider die Sünde — nothwendig für den Menschen und sein sittliches Bewußtsein, und nothwendig für Gott und sein sittliches Wesen. Denn der Verneinung Gottes in der Sünde von Seiten des Menschen muß Gott von seiner Seite mit der Verneinung des Menschen und seiner Lebensgemeinschaft mit Gott antworten. Das ist eine innere Nothwendigkeit der sittlichen Weltordnung Gottes. Gott muß in der Strafe — und das ist ja das Wesen der Strafe — die sündige That des Menschen als Geschick zurückfallen lassen

Digitized by Google

auf das Haupt des Menschen. Die Strafe ist nicht etwas Willkürliches und bloß Aeußerliches, sondern sie ist innerlich nothwendige Reaktion der persönlichen Heiligkeit des Absoluten wider den Sünder und seine Sünde. Nur die Gnade, die uns mit Gott wieder einigt, wirkt es, daß uns der Tod nicht mehr Strafe, sondern nur naturnothwendige Folge der Sünde ist.

2. Man pflegt gewöhnlich zu unterscheiden zwischen leiblichem, geistlichem und ewigem Tod. Nicht als wären das drei verschiedene Tode, sondern es ist ein und derselbe, nur nach verschiedenen Seiten. Wir reden vom leiblichen Tod und bezeichnen ihn gewöhnlich als Scheidung von Leib und Seele. Nun aber hängen wir unserem Leibe nach mit dieser leiblichen Welt zusammen, in Einwirkung auf sie und Gegenwirkung von ihr. Dieses Band mit der Welt löst sich im Tode. Indem sich Seele und Leib scheiden, entfällt uns mit dem Leibe, den wir dem Verderben preisgeben müssen, diese Welt, mit der wir durch unseren Leib in Verbindung stehen und zusammenhängen — „Hören, Schmecken, Fühlen weichen" heißt's im bekannten Kirchenliede. Das war die Absicht des Menschen, da er sündigte, seiner Welt völlig Herr zu werden, indem er die Schranke beseitigte, die ihm für den vollen Besitz und die Herrschaft über die Welt durch Gottes Gebot gezogen war. So sollte er nun erkennen und erfahren, daß er dieser Welt, die er sich nun völlig anzueignen vermeinte, vielmehr verlustig gegangen war, statt ihrer mächtig zu werden. Das ist es, was wir den leiblichen Tod nennen: mit der Trennung von Leib und Seele auch die Scheidung von der Welt, welcher der Mensch angehörte. Und damit ist auch schon gesagt, was vom Todeszustande zu denken ist: er ist völlige Scheidung von der Welt; weder ergeht von ihr aus ferner eine Wirkung auf den Gestorbenen, noch von diesem aus eine Wirkung auf die Welt. Darum nennen wir die Gestorbenen die Geschiedenen; denn der Tod ist völlige Abgeschiedenheit.

Aber der Mensch ist nicht bloß ein Angehöriger der Welt; er ist auch zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott geschaffen. Und hierauf bezieht sich, was man geistlichen Tod zu nennen pflegt. In der Sünde nimmt der Mensch sich selbst in die eigene Hand, um in solcher vermeintlichen Freiheit sein Schicksal zu bestimmen. Aber für Gott geschaffen hat der Mensch nur als Mensch Gottes seine Wahrheit und damit seine Freiheit; denn nur die Wahrheit

Digitized by Google

macht frei. Indem er mit Gott seine Wahrheit verloren hat, hat er damit seine Freiheit verloren, d. h. die Macht der entsprechenden Selbstbethätigung gegen Gott. — Wie der Mensch nach Seiten seiner Natur, durch welche er mit der Welt zusammengehört, die Freiheit über die Welt verlor, da er die Welt eigenwillig gewinnen wollte, so hat er auch nach Seiten seiner Person, da er sich in Widerspruch zu Gott setzte und von ihm sich innerlich löste, die Macht seiner persönlichen Selbstbethätigung Gott gegenüber verloren. Er soll erfahren, daß er sittlich gebunden, also unfrei geworden ist, unvermögend, sich Gotte gegenüber entsprechend bethätigen zu können, in seinem Willen innerlich gebunden und an die gottfeindliche Macht verloren. Diese sittlich persönliche Seite schließt die Schrift mit ein, wenn sie den Tod als Folge der Sünde bezeichnet. Darum heißt es beim Apostel Röm. 7, 9 f. in der Schilderung seiner sittlichen Entwicklung: „Die Sünde lebte auf; ich aber starb" — nämlich er selbst, als diese Person, verfiel dem Gericht des Todes, unter dem er als Adamit, d. i. als Mensch von vornherein stand.

Dieser Tod des Menschen, in seiner Doppelstellung zur Welt und zu Gott, ist zugleich ein ewiger. Nicht als träte dieser etwa als dritter zu jenem doppelseitigen hinzu, sondern an sich selbst ist er ein ewiger. Denn der Tod ist eben Gottverlorenheit, er wird es nicht erst, sondern er ist es von vornherein. Indem der Mensch dem Tode verfällt, tritt er ein in den Stand der Gottverlorenheit, dem er sich nicht selbst zu entnehmen und aus demselben etwa in den Stand der Gottesgemeinschaft umzusetzen vermag. Als Kinder also dieses Todes, im dreifachen Sinne, werden wir von vornherein geboren.

Wir erfahren aber und wissen als Christen, daß diese verschiedenen Seiten des Todes aus einander treten und sich von einander sondern können, daß wir zwar leiblich sterben, dieser Welt sterbend entfallen, geistlich aber, d. h. als Personen, Gotte und zwar ewig leben. Denn wir wissen uns, obgleich als Sünder, doch als Gottes Kinder, und vom Christen gilt: er „wird leben, ob er gleich stürbe, und wer da lebet und glaubet an mich, spricht der Herr, der wird nimmermehr sterben" (Joh. 11, 25 f.). Aber es liegt nicht etwa in der Geringfügigkeit der Sünde, daß unsere Sünde nicht den Tod verdiente — denn „durch die Sünde der Tod", und zwar der volle, ganze Tod —, sondern darin, daß Gottes Gnade die Möglichkeit

Digitized by Google

geordnet hat, daß der Menſch ſich dem Tode entnehmen laſſen kann, indem Gott den Fortbeſtand der Menſchheit und das Leben der einzelnen Menſchen gewirkt hat, obgleich die Menſchheit todverfallen geworden iſt — dadurch nämlich, daß er dem ſündig Gewordenen ſeinen Geiſt des Lebens belaſſen hat, wodurch er leben blieb, obgleich ein Kind des Todes. Dieſe Gegenwart des Lebens aber iſt dem Menſchen belaſſen um der Zukunft des Heils in Chriſto willen. Weil Gott das Heil der Zukunft wollte, darum hat er dem Einzelnen dieſe Gnadenfriſt des Lebens geſchenkt. Daß wir leben, verdanken wir von vornherein Chriſto dem Zukünftigen. Auf der einen Seite zwar heißt es: Welches Tages du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben (1 Moſ. 2, 17), und der Menſch iſt des Todes geworden und ihm verfallen; auf der anderen Seite aber heißt Eva die Mutter des Lebens und wird ihr der Weibesſamen verheißen, welcher das Leben in dieſer todverfallenen Welt eröffnen ſollte — und darum iſt der Menſch leben geblieben, um Raum für die Gewinnung dieſes zukünftigen Lebens zu haben. So iſt dieſe Welt des Todes und dieſes Leben unter dem Gericht des Todes zugleich die Stätte geworden, in welcher Gott den zukünftigen Sieg über den Tod einleiten und für den Einzelnen durch die Bezeugung und Darbietung dieſer Zukunft im Glauben vorbereiten wollte. Sofern wir im Leibe leben, alſo dieſer Welt angehören, bleiben wir im Tode, von Gott fern; aber ſofern wir perſönliche ſind, hat uns Gottes Gnade möglich gemacht, in Buße und Bekehrung uns wieder Gotte zuzuwenden und mit ihm zu einigen zum ewigen Leben.

§ 47. Die ſittliche Unfreiheit des ſündigen Menſchen.

Ein Doppeltes gilt vom Menſchen, wie wir ſahen: auf der einen Seite iſt er dem Tode verfallen, auf der anderen ſteht er im Leben und ſeiner Aktivität; wir werden alſo ſagen dürfen: er iſt unfrei und frei zugleich. In welchem Sinne iſt beides gemeint?

„Durch die Sünde der Tod". Wir reden hier vom ſogen. *geiſtlichen* Tod, d. i. von der ſittlichen Gebundenheit des Menſchen in ſeinem perſönlichen Verhältniß zu Gott. Wir ſind ſittlich *unfrei*. Das iſt die vorderſte Betrachtung.

1. Wir ſind, ſofern wir leben und uns bethätigen können, ſelbſtverſtändlich *frei*, in unſerem Wollen und Handeln; denn wir

Digitized by Google

wollen, was wir wollen; es gibt kein Wollenmüssen, der Wille kann nicht befohlen werden; so gut die Gedanken frei sind, so gut unser Wollen; wir können dieß oder jenes wollen oder verwerfen, wir sind wahlfrei; kein fremder Wille kann uns zwingen, wider unseren Willen zu wollen; auch Gott der Absolute nicht; er will und thut es wenigstens nicht; denn er will uns als Menschen, nicht als Dinge, als Persönlichkeiten, zu deren Wesen die Selbstbestimmung gehört; er würde uns sonst als solche verneinen. Es können starke Impulse auf uns ergehen; aber auch die stärksten Impulse zwingen uns nicht; sie endigen an der Grenze unserer Selbstbestimmung; zuletzt kommt doch ein Punkt, wo unser eigenes Wollen eintreten und seine Zustimmung geben muß; so daß wir für unser Wollen und Handeln verantwortlich sind. In diesem Sinne also sind alle Menschen persönlich, d. h. sittlich frei. Das versteht sich von selbst. Und kein Verständiger wird das leugnen; er müßte denn das ganze Gebiet der Sittlichkeit leugnen und dafür die Herrschaft der unbedingten Nothwendigkeit proklamiren. Wir wissen wohl, daß diese Wahlfreiheit des Willens eine sehr beschränkte sein kann und einer Menge von beschränkenden Einflüssen unterliegt — davon reden wir hier nicht —, aber so weit diese Einwirkungen auch gehen mögen, so bleibt doch die Verantwortlichkeit unserer Willensakte, also die Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung, wie sie im Wesen der Persönlichkeit liegt. Davon mußte früher die Rede sein, wo wir vom Wesen der Persönlichkeit überhaupt handelten.

2. Aber ganz anders lautet das Urtheil, wenn es sich um den Inhalt unseres Wollens und Denkens handelt. Aus dem Vermögen der Selbstbestimmung selbst folgt nicht, daß wir den Inhalt derselben frei von uns aus setzen und uns geben können. Denn alles wirkliche Handeln ist bedingt durch die Beschaffenheit unseres Seins, welche die Voraussetzung des Handelns bildete. Denn nach dem alten logischen Kanon richtet sich das Thun und Handeln nach dem Sein. Dieß aber ist nicht ein leeres und unbestimmtes, das wir erst zu bestimmen und mit Inhalt auszufüllen hätten. Einen bestimmten Inhalt tragen wir alle von vornherein in uns, vermöge der überkommenen und angeborenen Sündhaftigkeit. Das wissen wir. Denn bereits in seinen ersten Anfängen — so haben wir erkannt — ist unser Wollen sündhaft bestimmt, „von Jugend auf", wie es 1 Mos. 8, 21 heißt; und in der Grundrichtung müssen wir erneuert

Digitized by Google

werden; nicht bloß dieß oder jenes einzelne Stück oder Seite unſeres Weſens, ſondern ein „neues Herz“ müſſen wir erhalten, wie es die Schrift nennt, neu geboren werden, ſo daß wir einen neuen Anfang nehmen in der Wiedergeburt, wie es der Herr ſelbſt im Geſpräch mit Nikodemus bezeichnet (Joh. 3, 3. 5). Es iſt nicht genug alſo, daß wir nur, wie es der alte Rationaliſt Semler in Halle charakteriſtiſch ausdrückte, eine „moraliſche Ausbeſſerung“ erfahren, ſondern eine fundamentale und zentrale innere Erneuerung. Es iſt ja auch der Menſch ſelbſt ſeinem Weſen nach nicht bloß eine äußere Zuſammenſetzung einzelner Theile, die an einander gefügt wären, ſondern ein Organismus, in dem alles Einzelne ein innerlich zuſammenhängendes Ganzes bildet. Ein Blut iſt es, das durch alle unſere Adern geht, ſo daß der ganze Menſch demnach krank iſt, wenn das Blut überhaupt krankhaft verderbt iſt, und wir kein Gebiet unſeres Weſens ausſondern können, das geſund wäre und fähig und kräftig zu normaler Bethätigung. In dieſem Sinne lehrt die Schrift die ſittliche Gebundenheit unſeres Willens, und nennt uns Knechte der Sünde (Röm. 6, 20; 7, 7 ff.), ſo daß erſt der Geiſt der Wiedergeburt Jeſu Chriſti uns frei machen kann und muß zu gottgemäßer ſittlicher Bethätigung; oder ſie bezeichnet uns als erſtorben zum Guten und dem Leben aus Gott entfallen, dem Tode verfallen, ſo daß wir vom Tode erſt zum Leben in Gott erweckt werden müſſen (z. B. Eph. 2, 5; Kol. 2, 12 u. ſ. w). Denn wie der Apoſtel von der ſündigen Menſchheit vor Chriſto überhaupt urtheilt, daß ſie todverfallen ſei, ſo gilt ihm dieß auch vom einzelnen Menſchen abgeſehen von Chriſto (Eph. 5, 8; 2 Kor. 5, 17 u. ſ. w.). Man könnte dergleichen Aeußerungen für rhetoriſch und inſofern für übertrieben halten, ſo daß man es damit nicht ſo ſtreng nehmen dürfe, wie man etwa auch einzelne Aeußerungen über das ſittliche Verderben in Predigten nicht ſo ſtreng beim Wort nehmen zu ſollen glaubt, da man in ſolchen Schilderungen die Farben ſtark aufzutragen liebe. Aber wir werden den Apoſtel doch im eigentlichen und nur eben im vollen Sinne des Wortes verſtehen müſſen. Er meint, was er meint, voll und ganz. Freilich redet er nicht von dem, was man etwa bürgerliche Rechtſchaffenheit nennt, oder überhaupt vom äußeren Verhalten in einzelnen mehr oder minder lobenswerthen Tugenden, ſondern er meint die Beſchaffenheit des Herzens und die innere Stellung zu Gott, und hat das wahrhaft Gute im Sinne, das vor dem Richterſtuhl

Digitized by Google

Gottes bestehen kann und seinem heiligen Willen gemäß ist. Aber „vor dir sonst nichts gilt, als dein eigen Bild', wie es im Liede heißt. Hierin aber sind wir nicht, wie wir sein sollen; in der innersten Richtung unseres Herzens sind wir nicht wahrhaft Gott gemäß, sondern von ihm abgekehrt und wider ihn. Wir können etwa unsere Aeltern lieben und ehren und ihnen gehorsam sein, Haus und Hof und Kinder lieben, für das Vaterland arbeiten und uns opfern, gegen den Nebenmenschen gefällig und wohlthätig sein, unseres Berufes treu warten u. s. w. Und doch — wer kann sagen, daß er es auch nur hierin in keinem Stücke fehlen lasse? Vollends aber am göttlichen Maßstab gemessen — wie viel fehlt daran, daß wir Gott gemäß sind. Das innerste Motiv der Liebe zu Gott fehlt doch nur zu sehr bei allem guten Thun; denn der Schwerpunkt unseres Inneren liegt nicht mehr in Gott, sondern in den Dingen und Gütern dieses irdischen Lebens. Das innerste Herz ist krank. Aus dem Herzen aber kommen die Regungen des Willens und kommen die Gedanken.

3. Und so gilt denn, was von unserem Wollen zu sagen ist, auch von unserem Denken. Denn der Mensch bildet eine Einheit, vermöge welcher die Gedanken nicht auf gutem und richtigem Wege sein können, wenn die Regungen des Willens verkehrt sind. Natürlich nicht von dem Denken im formalen Sinne reden wir hier, von den Gedanken der Logik und Mathematik oder Naturwissenschaft oder überhaupt vom wissenschaftlichen Denken, mit welchem es nicht der sittliche Mensch, sondern nur der Verstand zu thun hat, sondern von den Gedanken, bei denen es sich um den sittlichen Inhalt handelt. Ueberall aber in unseren Gedanken, bei denen es eigentlich der Mühe werth ist und unser persönliches Interesse in Anspruch genommen wird, wirkt auch der Wille ein und bestimmt daher durch seine Richtung und Beschaffenheit auch die Richtung und Beschaffenheit unseres Denkens. Es ist daher verschieden, wie ein Gott liebender Mensch von den höchsten Dingen und Fragen dieses Lebens, vom Verhältniß von Gott und Mensch, von der sittlichen Bestimmung und Möglichkeit, von der Aufgabe dieses Lebens u. s. w. denkt, und verschieden, wie einer, der Gott innerlich entfremdet und in die Interessen des zeitlichen Lebens versenkt ist. Kurz das, was wir die eigentliche Weltansicht nennen, ist sittlich bedingt, hat sittliche Wurzeln und Art an sich; hievon gilt, was Fichte der Aeltere sagte: Die Beschaffenheit unseres Herzens entscheidet über das System unserer Gedanken, und

Digitized by Google

was der alte Wandsbecker Bote meinte mit den Worten: Wir wollen nicht, wie wir denken, ſondern wir denken, wie wir wollen. Für einen mathematiſchen Lehrſatz freilich u. dgl. gilt dieſes Wort nicht; da denken wir, wie wir müſſen, nicht wie wir wollen, wenn wir nur eben den nöthigen Verſtand haben; aber das ſind auch nur ſogen. Wahrheiten, ohne eigentlichen Inhalt; dagegen ſobald es ſich um Wahrheiten im eigentlichen Sinne handelt, kommt die Geſinnung des Willens in Betracht. Deßhalb bezeichnet auch der Apoſtel das Evangelium von der Gnade Gottes in Chriſto als eine Thorheit, welches der ſogen. natürliche Menſch nicht verſtehen und in ſich aufnehmen kann; denn menſchliche Dinge zwar, ſagt Paskal, muß man verſtehen, um ſie zu lieben, göttliche aber lieben, um ſie zu verſtehen; darum nennt auch unſer Bekenntniß den natürlichen Menſchen nicht bloß geiſtlich todt, ſondern auch geiſtlich blind.

4. Und dieſes Unvermögen und Widerſtreben des menſchlichen Wollens und Denkens kann der Menſch nicht von ſich aus ändern, wir ſind — wie das Bekenntniß ſagt — ſchlechthin unvermögend zum Guten; und wir können auch nicht den Anfang des Guten machen, um etwa uns zu Gott zurückzuwenden, d. h. zu bekehren, ſo daß wir den Schwerpunkt unſeres Weſens wieder in Gott zurückverlegten. Denn wir könnten es nur mit unſerem gottwidrigen Willen. Der aber kann ſich nicht von ſich ſelbſt aus einem gottwidrigen zu einem in ſeiner Grundrichtung gottgemäßen machen; im Vergleich geredet: iſt die Kugel im Lauf, ſo muß ſie einen Stoß von außen erfahren, um ihren Lauf zu ändern. So muß eine höhere Macht uns ergreifen und mit übermächtigen Impulſen auf uns wirken, um die Grundrichtung unſeres Denkens und Wollens zu ändern.

Dieß iſt auch die Erfahrung und das Bewußtſein aller Chriſten. Wir Alle müſſen uns ſagen: iſt es mit uns anders geworden, als es von Hauſe aus war, ſo haben nicht wir den Anfang oder uns dazu geſchickt und geneigt gemacht oder ſind mit willigem Herzen der Gemeinſchaft mit Gott, die ſich uns anbot, entgegengekommen und haben ſie aus eigenem Vermögen oder Kraft freudig ergriffen; ſondern wir waren die Widerſtrebenden, und dieſes unſer Widerſtreben mußte erſt überwunden und wir für Gott erſt gewonnen werden. Es mußte der Stärkere erſt über uns kommen und den Starken, wie der Herr ſagt, binden und ihm ſeinen Raub nehmen und unſere Willens-

Digitized by Google

richtung zu einer gottgemäßen machen und wandeln. Sollen wir Gottes werden, so muß es Gottes Werk selbst sein. Wendet man dagegen aber ein, daß das Werk Gottes in den Seelen der Menschen doch verschiedenen Erfolg habe, so beweist das nicht etwa, daß wir von uns selbst aus ein Vermögen haben, uns zu Gott zurückzuwenden, so gut wir diese Umkehr zu Gott auch weigern können. Sondern dieß selbst erst, daß wir uns für Gott bestimmen können, muß uns gegeben und gewirkt sein; unser gebundener Wille muß erst befreit werden, das wollen zu können, was zu wollen uns nahe gelegt wird, und die Gnade frei ergreifen zu können, die uns von Gott dargeboten wird; diese befreiende und bestimmende Wirkung ist immer das erste und der Anfang alles unseres eigenen gottgemäßen Wollens und Verhaltens. Davon haben wir näher zu handeln, wenn wir die Lehre von der Bekehrung zu erörtern haben. Immer doch bleibt es dabei, daß wir von uns selbst aus unvermögend sind zum wahrhaft Guten.

Das ist die viel mißdeutete und bestrittene Lehre unserer Kirche vom sogen. natürlichen Menschen und seiner sittlichen Unfreiheit.

5. Diese Aufstellungen finden ihre unfragliche Bestätigung auch in der Schrift. Zwar weniger ausdrücklich im Alten Testament, weil dieses die Frage über das Verhältniß von Gott und Mensch und überhaupt das Reich Gottes mehr in seiner nationalen Gestalt darstellt, erst das Neue Testament mehr in seiner persönlichen Gestalt und Verwirklichung. Doch fehlt auch jenem nicht der persönliche Gesichtspunkt. Denn wenn das Dichten und Trachten, d. h. alles Gebilde des Herzens als böse von Jugend auf bezeichnet wird (1 Mos. 6, 5; 8, 21), so ist von der persönlichen Willensrichtung die Rede, wie sie von Haus aus beschaffen ist; wie denn deßhalb nicht eine moralische Korrektur in einzelnen Stücken, sondern ein neues Herz, d. i. eine Aenderung im Mittelpunkt unseres gesammten persönlichen Lebens, für nöthig erklärt wird, bei den Propheten wie in den Psalmen (z. B. Ezech. 11, 19; 36, 26 f.; Ps. 51, 12). Noch entschiedener aber allerdings ist dieß im Neuen Testament der Fall. Das ganze natürliche Denken erscheint hier im Widerspruch zu den göttlichen Heilsgedanken, wie der ganze wichtige Abschnitt am Anfang des 1. Korintherbriefes (1, 17—2, 16) ausführt, so daß das Evangelium dem Menschen als eine Thorheit erscheint (2, 14) und der natürliche (der Apostel sagt: psychische, d. i. der nicht vom

Digitized by Google

Geiste Gottes beherrschte, also soviel wie fleischliche) Mensch nichts vom Geiste Gottes „vernimmt“ (oder wie es eigentlich heißt: es nicht aufnimmt) „und kann es nicht erkennen“ (2, 14), weil es seiner Art völlig widerspricht. Erst in Folge eines erneuernden inneren Lebensvorganges erneuert sich auch sein Denken. Und derselbe Widerspruch, der im Gebiet des Denkens stattfindet, begegnet auch im Willen. Denn wenn der Herr im Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3, 3. 5) die Wiedergeburt durch die Wirkung des Geistes Gottes fordert, so liegt darin, daß der Mensch das Hinderniß, welches in seiner Fleischesnatur gegen das Reich Gottes liegt, nicht selbst beseitigen kann; sondern, wie es der Herr auch sonst sowohl abbildet als auch lehrt, Er muß zu neuem Leben erwecken (Joh. 5, 21) und zum Stand der Gottessohnschaft befreien (Joh. 8, 36); denn ohne Ihn können wir nichts thun (15, 5 — ein von unseren Alten gern betontes Wort —), nämlich nichts wahrhaft Gutes und Gottgemäßes. Und noch entschiedener sind diese Gedanken in der paulinischen Darstellung herrschend. Denn wie Paulus überhaupt den ganzen Gang der Geschichte eintheilt in die zwei gegensätzlichen Zeiten: vordem und jetzt, vordem: in Finsterniß, Tod u. s. w., jetzt: mit der Erscheinung Jesu Christi in der Welt — „das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden“ (2 Kor. 5, 17) —, wie er in dem wiederholt erwähnten großartigen Abschnitt Röm. 5, 12 ff. unter dem Titel Adam's und Christi die beiden Zeiten der Geschichte einander gegenüberstellt: vordem Herrschaft der Sünde und des Todes, jetzt des Lebens in Gerechtigkeit; oder wie er es im Briefe an die Epheser, der von der Sammlung der Kirche aus Heiden und Juden handelt, wiederholt darstellt: 2, 5 ff. vordem todt in den Sünden, nun aber in Christo lebendig gemacht und auferweckt, vordem 2, 12 ff. entfremdet von Gott und seinen Verheißungen, nun aber gottversöhnt durch das Blut Christi, 5, 8 weiland Finsterniß, nun aber ein Licht in dem Herrn u. s. w. — wir müßten die halbe paulinische Literatur ausschreiben, wenn wir diese Wandlung, die mit dem sündigen Menschen vorgehen muß, aus ihr belegen wollten. Nur auf die eine vielverhandelte Stelle Röm. 7, 7 ff. wollen wir noch einmal zurückkommen, in welcher in ergreifenden Worten die sittliche Gebundenheit geschildert wird, in welcher der Mensch von Haus aus sich befindet, und so sehr er sich dagegen sträubt, diesen Widerstreit in seiner Natur nicht selbst überwinden kann, so daß er in die Klage ausbricht: „Ich

Digitized by Google

elender Mensch, wer wird mich erlösen aus diesem Leibe des Todes" — bis er rufen kann: Dank sei Gott durch Jesum Christum unseren Herrn (7, 25)! Denn was ihm, sofern er im Fleische steht, nicht möglich ist, nämlich der bindenden Macht der Sünde gegenüber obzusiegen, das verdankt er erst der freimachenden Macht des wiedergebärenden Geistes Christi — so fährt der Apostel im 8. Kapitel fort.

Das wird wohl ausreichen, die gegebene Darstellung aus der Schrift zu bestätigen.

6. Und ebenso steht die Geschichte der Lehre der Kirche ihr bestätigend zur Seite, wenn auch nicht so einheitlich wie die Schrift. Aber immer geht doch die Wahrheitslinie durch ihre Entwicklung hindurch. Denn allerdings ist hier vor Allem ein Unterschied zwischen der griechischen und der abendländischen Kirche. Es war ein verschiedenes Interesse, welches beide Kirchen beherrschte. Die griechischen Kirchenlehrer kamen meistens von den Schulen der griechischen Philosophie her und wollten die Wahrheitselemente, die sie hier gefunden hatten oder gefunden zu haben glaubten, und die ihnen eine Vorbereitung auf das Neue gewesen waren, in die neue ganze Wahrheit, die ihnen im Evangelium aufgegangen war, mit herübernehmen und daher den Zusammenhang zwischen dem Neuen und dem Alten wahren: Samen der Wahrheit, wie sie es nannten, hatten sie auch dort zerstreut gefunden. Wie sie das für die Geschichte der allgemeinen Geistesentwicklung geltend machten, so suchten sie das auch in dem Verhältniß des neuen zum alten Menschen nachzuweisen, also den Zusammenhang zwischen den beiden Stadien des Menschen vor und seit seinem Stand in Christo. Sie betonen daher mehr den freien Willen in Bezug auf das sittliche Handeln, weil ihnen hierin die Brücke zu liegen schien, die beide Stadien der sittlichen Entwicklung verband; es ist mehr etwa der Uebergang von dem Einen zum Anderen, wie sie ihn vielfach selbst erlebt hatten und nun auch lehrten, als der Bruch mit dem Alten, den sie erfuhren und deßhalb auch geltend machten. Dagegen ist es die vorherrschende Art der abendländischen Kirche, diese Seite zu betonen. Schon im Leben ihrer Hauptvertreter. Tertullian, der Begründer der lateinischen Theologie, schildert mit Vorliebe den schneidenden Gegensatz, der zwischen der alten und der neuen Zeit, dem alten und dem neuen Menschen stattfindet und sie beide von einander scheidet, ähnlich wie der Apostel Paulus im Anfang des 1. Korintherbriefes diesen Wider-

Digitized by Google

ſpruch — die Thorheit und die Paradoxie des Evangeliums, wie wir ſahen — zum Evangelium hervorhebt. Nicht ohne einen gewiſſen Hohn lehnt er alle Weisheit der Philoſophen ab und feiert den Bruch mit der Vergangenheit. Nur in den verborgenen Gründen der Seele regen ſich noch etwa Stimmen, die als eine Art Weiſſagung der neuen Zeit der Wahrheit des Evangeliums und der Menſchen dieſer neuen Zeit erſcheinen können. Damit iſt der abendländiſchen Theologie von vornherein ihr unterſcheidender Charakter aufgedrückt. Es war daher natürlich, daß, während die griechiſchen Lehrer mehr das Zuſammenwirken und den Einklang der Freiheit mit der Gnade hervorhoben, die abendländiſchen mehr den Gegenſatz beider betonten und die Gnade verherrlichten auf Koſten der Freiheit. Dort wirkt die antike Vorſtellung fort, welche die Würde des Menſchen feiert als eines vernunftbegabten und frei wollenden Weſens; dieſe Auszeichnung des Menſchen ſoll nun auch der Gnade gegenüber gewahrt werden: die Gnade nicht allein, ſondern auch der Menſch muß thätig ſein bei der Erneuerung — ſo hat man etwa die ausſchließenden Worte Röm. 9, 16 umgedeutet: wir müſſen zuerſt das Gute erwählen, dann kommt uns Gott mit ſeiner Hülfe entgegen — ſo und ähnlich pflegte man dort zu lehren, die Gnade erſcheint mehr nur als eine Hülfe, ſtatt daß ſie eine im Grunde erneuernde ſchöpferiſche Macht wäre — wir werden in der Frage von der Bekehrung zu dieſer Lehrweiſe zurückkehren müſſen. Dagegen war es die Art der abendländiſchen Kirche und ihrer Theologie, mit dem Gegenſatz des Alten und des Neuen die Freiheit und das Vermögen des menſchlichen Willens zum Gottgemäßen zu verneinen, um auf Koſten derſelben um ſo mehr die erneuernde Gnade Gottes zu verherrlichen. Das iſt vor Allem der Charakter der Theologie Auguſtin's, wie ſie ſich im Gegenſatz zu Pelagius ausgebildet hat und von eingreifendem Einfluß auf die folgenden Zeiten und beſonders auf die evangeliſche Lehre geworden iſt. Man kann vielleicht ſagen: bei Auguſtin tritt die Gnade ſo in den Vordergrund, daß die Freiheit darüber verſchwindet und von ihr verſchlungen wird, bei Pelagius dagegen iſt es die Freiheit, welche die Gnade verſchlingt.

Es war nicht etwa ſittlicher Leichtſinn, es war vielmehr ein gewiſſer ſittlicher Ernſt, welcher die Gedankenreihe des Pelagius beſtimmte, er ſtrebte eine ſittliche Reform des Lebens an; er vertrat die mönchiſchen Pflichten der Askeſe, der Eheloſigkeit, der Armuth u. dgl.,

Digitized by Google

aber eben von dieſen ſittlichen Beſtrebungen aus ſchien ihm der Widerſpruch zu Auguſtin erfordert zu ſein. Denn wenn Auguſtin von dem Satze ausging, daß alles Gute nur von Gott ſtamme, wir aber unvermögend ſeien zu allem Guten, ſo glaubte Pelagius hierin eine Beeinträchtigung des ſittlichen Eifers ſehen zu müſſen. Kann der Menſch das Böſe wollen, ſo — meinte er — müſſe er auch das Gute wollen können. Das iſt die Oberflächlichkeit des ſittlichen Denkens zu allen Zeiten geweſen. Was von der bloßen Wahlfreiheit und in Bezug auf ſittlich gleichgültige Dinge gilt, das überträgt ſie auf den eigentlich ſittlichen Inhalt ſelbſt. Sie verkennt, daß der Menſch von vornherein ein ſittliches Gepräge an ſich trägt, als ob er ſich ſeinen ſittlichen Inhalt ſelbſt frei geben, d. h. ſein eigener Schöpfer im ſittlichen Sinne ſein könnte; denn die Sünde, ſagt Pelagius, wird von uns gethan, alſo nicht ſchon mit uns geboren. Wir ſind von Haus aus demnach ohne Sünde und Schuld, vielmehr in einem gewiſſen Unſchuldſtand, ſo daß wir uns alſo auch von Sünden ganz frei halten können. Wenn demnach die Schrift von Gnade ſpricht und dieſe fordert, ſo iſt darunter nicht ein neues Prinzip des inneren ſittlichen Lebens zu verſtehen, ſondern nur die göttliche Belehrung im Geſetz und das Beiſpiel und Wort der Lehre Chriſti; dieſer wird zu einem Lehrer der Weisheit und Tugend, wodurch uns das Gute zu thun nicht erſt ermöglicht, ſondern nur eben erleichtert wird; das Gute ſelbſt iſt dann Sache unſerer eigenen Willensanſtrengung. — Wir werden hierin vertraute Klänge der rationaliſtiſchen Denkweiſe aller Zeiten erkennen, wie ſie uns aus der landläufigen Oberflächlichkeit immer wieder entgegentreten. Wir werden aber ſofort entgegenhalten, daß dann das Verhältniß von Mittel und Zweck verneint wird. Wenn der Erlöſer keine andere Aufgabe zu erfüllen hatte, als uns nur das Beiſpiel des Guten zu geben und zu lehren, dann war es doch in der That nicht nöthig, daß Gott ſeinen eingebornen Sohn in die Welt ſandte, und daß er für uns am Kreuze ſtarb.

Es war daher natürlich, daß Auguſtin, der die Macht der Sünde auf der einen und die Macht der freimachenden Gnade auf der anderen Seite ganz anders erfahren hatte, ſich mit allen Kräften ſeines Geiſtes gegen dieſe Verkehrung der ſeligmachenden Wahrheit ſtemmte. Dieß iſt daher der Kampf und die weſentliche Aufgabe ſeines Lebens geworden. Denn um das Weſen des Chriſtenthums ſelbſt handelte es

Digitized by Google

ſich ihm in dieſem Kampfe, nicht bloß um eine einzelne mehr oder minder wichtige Lehre. Es iſt von vornherein ein ganz anderer Begriff des Guten, von dem er ausging. Nicht in dieſem oder jenem einzelnen und äußerlichen Werke beſteht ihm das wahrhaft Gute, ſondern in der Liebe des Herzens gegen Gott. Was nicht aus dieſer Liebe ſtammt, iſt nicht gut im eigentlichen Sinne. Nun aber iſt die Menſchheit eine Einheit auch im ſittlichen Sinne, von welcher kein Einzelner ſich etwa iſoliren kann. Das Ganze iſt beſtimmend für die Einzelnen, nicht ſind die Einzelnen von ſich aus maßgebend. Dieſe Grundanſchauung ſtellt er der atomiſirenden Betrachtungsweiſe des Pelagius gegenüber. Das iſt immer die tiefere und wahrere Betrachtungsweiſe geweſen, vom Ganzen auszugehen. Dieſes Ganze aber iſt ein verderbtes vom entſcheidenden Anfange an; es ſchließt alſo für jeden Einzelnen die Unmöglichkeit ein, ſich ſittlich davon zu ſondern und Gott lieben zu können, vielmehr die traurige Nothwendigkeit, zu ſündigen. Der Menſch mag dieſes Elend fühlen und ſich aus ihm herausſehnen. Aber er kann es nicht ändern. Nur die Gnade kann es, als eine höhere, göttliche Macht der Erneuerung des Innerſten. Sie muß alſo uns zuvor- und entgegenkommen, nicht bloß uns zeigen, was zu thun ſei, ſondern zu dieſem gottgemäßen Wollen und Thun ſelbſt erſt verhelfen und damit die wahre Freiheit in uns wiederherſtellen und ſchaffen. Gotte allein ſind wir verpflichtet in dem, was wir als Chriſten ſind, wir müſſen es nicht theilen wollen und Gotte einen Theil und uns einen anderen Theil zuſprechen. Aus Gnaden bin ich, das ich bin — ſagt der Apoſtel, und alle Chriſten werden darin mit dem Apoſtel übereinſtimmen. Darin alſo hat Auguſtin unfraglich die Wahrheit des Chriſtenthums und der Kirche vertreten.

Und darin iſt denn auch unſere Kirche und ihr Bekenntniß entſchieden zu ihm getreten. Denn ſeine Erfahrung wiederholte ſich inſonderheit auch in Luther wie in vielen anderen, und iſt daher auch von unſerer Kirche in die Form der bekenntnißmäßigen Lehre gefaßt worden.

Freilich iſt Auguſtin nicht bloß auf jener Linie geblieben, ſondern hat ſie überſchritten. Denn iſt Alles in unſerer Erneuerung nur Gottes Werk, woher erklärt ſich dann die Verſchiedenheit des Erfolgs, daß die Einen die Gnade ergreifen, die Anderen nicht? Dieſes Problem glaubte Auguſtin nur durch die Hülfe der abſoluten

Digitized by Google

Macht Gottes lösen zu können, welche in den Einzelnen unwiderstehlich wirkt, so daß sie dem Wirken Gottes nicht widerstreben können, und so denn nach freier Auswahl die Einen zum Heile bringt, die Anderen nicht. Das führte ihn zum Irrthume der absoluten Prädestinationslehre, welche die Kirche viel bewegte und durch ihre Gefahren die römische Kirche vielfach auf die Bahnen des pelagianischen Irrthums abführte. Dieser war es dann, der durch den Widerspruch der Reformation beseitigt wurde

Aber auch hier im Umkreis der Reformation wiederholten sie sich, sowohl in der Lehre Kalvin's wie in einzelnen Erscheinungen der lutherischen Kirche, bis auch hier der prädestinatianische Irrthum überwunden und die Wahrheit der augustinischen Lehre herausgestellt wurde. Denn was das letzte und strengste Bekenntniß unserer Kirche, die Konkordienformel, in ihren ersten beiden Artikeln will, ist nichts als jene augustinische Wahrheit. Wohl ist der Mensch ein vernunftbegabtes und freiwollendes Wesen, d. h. eine Persönlichkeit, aber sein Denken und sein Wollen ist seinem Inhalte nach, wenn es sich um den Weg des Heils handelt, von sich aus verkehrt, wie es in der Luther'schen Katechismusauslegung des dritten Artikels lautet: ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet u. s. w. Darin liegt: wir sind sittlich unfrei und unvermögend zum wahrhaft Guten. Damit können wir uns hier begnügen und die weiteren Fragen, die sich von hier aus erheben, auf später versparen.

Denn ist das nun Alles, was vom sogen. natürlichen Menschen zu sagen ist? Seine sittliche Unfreiheit? „unter die Sünde verkauft" (Röm. 7, 14)? Gilt nicht noch ein Anderes von ihm? Gewiß. Wir werden ihm auch die Möglichkeit einer gewissen relativen Sittlichkeit zuschreiben müssen. Das wird uns zunächst zu beschäftigen haben.

§ 48. Die relative Sittlichkeit des natürlichen Menschen.

1. Es ist im Menschen von Haus aus nicht bloß die Macht der Sünde herrschend; es sind auch sittliche Mächte vorhanden und wirksam. Vor Allem die Kraft des Willens selbst, das, was man

Digitized by Google

die formale Freiheit zu nennen pflegt. Und wir werden bekennen müssen: sie ist von großer Bedeutung, zumal in einer so zerfahrenen Zeit wie die Gegenwart, in welcher der Geist der Reflexion herrscht, der die Thatkraft des Willens lähmt. Und doch gilt „nur im Willen ist Rath", wie der alte Wandsbecker Bote sagt (und der erfahrene Pädagog Wiese in seiner Schrift über die Bildung des Willens ausgeführt hat). Denn im Willen liegt die Kraft, den Einwirkungen von außen, etwa der Zeitströmungen, oder den eigenen Regungen z. B. der sinnlichen Natur zu widerstehen, kurz, die Macht der Selbstbeherrschung und der Selbstüberwindung. „Warum bist du zornentbrannt" u. s. w.? hält 1 Mos. 4, 6. 7 Gott dem Kain nach seiner Sünde vor. „Es lauert die Sünde vor der Thüre — nämlich des Willensentschlusses — und auf Dich geht ihr Begehren. Aber Du sollst herrschen über sie". Aehnliches gilt von uns allen. Auf dieser Kraft der Selbstbeherrschung ruht die Moral Kant's. Aber die wahre Sittlichkeit ist das nicht. Sie ist Knechtesarbeit, nicht Kindesarbeit; wie es Schiller, der die Schule der Kant'schen Moralphilosophie durchgemacht hat, mit Recht bezeichnet. Womit aber haben sie die Kinder des Hauses verdient? Sie bindet die Neigung; aber sie ändert die Neigung nicht; wir setzen uns etwa in Widerspruch mit uns selbst; aber wir stehen nicht im Einklange mit uns selbst; und nur wo dieser ist, ist Wahrheit und Freiheit. „Ueber sein Herz zu siegen ist groß; ich ehre den Tapferen. Aber wer durch sein Herz sieget, er gilt mir noch mehr". Wir kennen ja dieses Schiller'sche Wort und die schneidende Kritik, welche Schiller sonst noch an dieser Moral des Widerspruchs mit sich selbst übte. Z. B.: Gerne dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung. „Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin" u. s. w. Dieser minderwerthigen Moral setzte daher Schiller die schöne Sittlichkeit, d. h. die Sittlichkeit des Einklangs zwischen Neigung und Pflicht entgegen: in ihr sah er die Wahrheit, und im Christenthum — führt er in dem berühmten Briefe an Goethe 1795 aus — sah er sie verwirklicht. Aber den Weg dazu fand er nicht. „Nimm die Gottheit auf in Deinen Willen, Und sie steigt von ihrem Weltenthron". Aber wie wird das göttliche Gesetz eins mit dem Willen? So lange dieß nicht gefunden und erreicht ist, ist die sittliche Wahrheit nicht gewonnen. Aber immerhin: der Wille ist eine Kraft der Selbstbeherrschung.

Digitized by Google

Aber die That der Selbstbeherrschung kann sehr verschiedenen Werthes sein. Sie kann aus äußeren Rücksichten geschehen, die der Verstand nimmt, aus Rücksichten etwa der äußeren Stellung, die wir einnehmen, des bürgerlichen Rufs, des äußeren Vortheils, der Furcht vor der Strafe oder den Folgen überhaupt, etwa der Schande u. s. w. Wer will sagen, daß dieß wahre Sittlichkeit sei, diese „bürgerliche Gerechtigkeit", wie sie unsere Alten nannten, die äußere Herrschaft über unsere Glieder, welche die alte philosophische Sprache unsere „Lokomotive" nannte. Das ist bloße Legalität, nicht Moralität. — Aber allerdings es können auch innere Motive sein, Motive sittlicher Art, etwa der Pietät, der Hingebung an die allgemeinen Interessen, etwa des Gemeinwohls, des Vaterlands u. dgl., die den Einzelnen bestimmen können, sich selbst für das Ganze oder für den Anderen zu opfern. Niemand wird einem solchen Thun den sittlichen Werth absprechen. Sie zeigen, daß im Menschen nicht bloß die Macht der Sünde herrscht, sondern auch sittliche Urtheile und sittliche Beweggründe vorhanden sind. Diese werden wir auf das Gewissen und seine Macht im Menschen zurückzuführen haben.

2. Denn das Gewissen ist der andere sittliche Faktor im Menschen neben der — formalen — Macht des Willens. Der Apostel schreibt in der berühmten Stelle des Römerbriefs (2, 14 ff.), in welcher er von dem Vorhandensein und der Wirkung dieses Gewissens im Menschen handelt, diesem eine Wirkung auf die Heiden zu. Eine ähnliche Bedeutung, wie sie das geoffenbarte Gesetz in Israel hatte, kommt dem Gewissen des Menschen überhaupt auch in der Heidenwelt zu. Wie in Israel das Gesetz von Gott gegeben war und von den Propheten immer wieder in Erinnerung gebracht wurde, so daß sich daraus die eigenen verschiedenen sittlichen Urtheile, wie sie z. B. in den Psalmen und Sprüchwörtern niedergelegt sind, ergaben: ähnlich gilt dieß Dreifache vom Gewissen, dieser göttlichen Mitgabe an den Menschen überhaupt: „in ihrem Herzen" ist „des Gesetzes Werk", d. h. die Forderung des Gesetzeswillens Gottes „geschrieben" als ein bleibender, wenn auch ruhender Besitz (V. 15); dazu kommt aber die „Bezeugung des Gewissens", welche jene Forderung im gegebenen Falle immer wieder in Erinnerung bringt, bezeugt und vorhält; und daraus entstehen dann die eigenen sittlichen Urtheile, die wir über unser Wollen und Thun zu fällen nicht umhin können, meist anklagender, zuweilen auch entschuldigender Art — gleichsam eine ver-

Digitized by Google

borgene Gerichtsverhandlung, mit Ankläger und Richter, wie sie am großen Gerichtstage Gottes einst offenbar werden wird (V. 16). So viel die Menschen über das Gewissen verhandelten und auch irrten — immer doch hat man darin etwas Göttliches anerkannt, es zwar nicht richtig als „die Stimme Gottes", wie man es gerne nennt, bezeichnet; denn es irrt auch mannigfach; Gott selbst aber irrt nie; aber doch mit Recht geurtheilt, daß ihm etwas Göttliches zu Grunde liege und es ein Zeugniß für den unzerreißbaren Zusammenhang sei, der zwischen dem Menschen und seinem Gott stattfinde und durch welchen Gott stets dem Menschen sich bezeuge. Es zeigt uns doch, daß der Mensch von Gott nie völlig verlassen sei, und in diesem inneren Zeugen, Wächter, Richter u. s. w. immer doch einen Widerspruch zur Sünde in sich trage, die ihn sonst völlig beherrscht und bindet. Kurz, der Mensch ist ein Widerspruch mit sich selbst, ein geborner Widerspruch und sich selbst ein Räthsel — wo ist die Lösung des Räthsels und der Einklang des Menschen zu finden?

Diese Beziehung des Menschen zu Gott, die auch im gefallenen Menschen stets stattfindet, spricht sich aus im Gottesbewußtsein des Menschen. Das ist die dritte innere sittliche Größe und Macht des Menschen. Dieses Gottesbewußtsein ist eine allgemeine Thatsache. Die Schrift spricht wiederholt davon, daß Gott sich nicht unbezeugt gelassen (Ap.-Gesch. 14, 17), wie in den Wohlthaten des täglichen Lebens, so in den Führungen des Lebens und der Völkergeschichte, denn er ist nicht fern von einem Jeglichen unter uns, so daß wir ihn suchen sollen, ob wir ihn fühlen und finden möchten (Ap.-Gesch. 17, 27 28); denn wie der Apostel in dem bekannten Kapitel des Römerbriefs über die Heidenwelt ausführt: was von Gott erkennbar ist, ist offenbar in ihnen (so sind die Worte 1, 19 zu verstehen), also in ihrem inneren Bewußtsein von Gott. Und was so von Gott dem Menschen innerlich kund ist und durch die äußere Offenbarung in den Werken der Schöpfung immer wieder kund wird, ist nicht bloß, daß überhaupt Gott sei, sondern auch daß eine Beziehung zwischen ihm und uns stattfinde, daß er nämlich unser Grund und unser Ziel sei. Unwillkürlich drängt sich das auch dem Gewissen des Menschen auf und macht sich bei allen Verkehrungen der geschichtlichen Religionen durch das angeborne Gottesbewußtsein immer wieder als die allen Religionen zu Grunde liegende Wahrheit geltend.

Digitized by Google

Und dieses Bewußtsein macht sich sowohl im Gebete geltend, das, soweit Menschen wohnen, wenn auch noch so entstellt, sich immer wieder äußert, als in dem Bedürfniß und den Versuchen und Veranstaltungen der Sühne, durch welche der sündige Mensch die Gottheit sucht. So verkehrt auch die Wege sind, auf welchen die Menschheit Gott zu finden und günstig zu stimmen gesucht hat — es ist nicht der wahre Gott, den sie suchte, es ist nicht die persönliche Gemeinschaft Gottes, sondern es sind äußere Gaben und Güter, die Gott verleihen sollte, und es ist nicht die reine Gnade und der Weg der Gnade, sondern des eigenen Bemühens und Verdienstes, den man einschlug, so daß darin immer doch der selbstische Mensch sich offenbarte, und was man auch sonst entgegenhalten möge — immer doch ist es ein Gegensatz im Menschen, der sich hier offenbart, und ist es eine sittliche Macht, die wir als ein Erbtheil auch des gefallenen Menschen wahrnehmen und die er mit hinausgenommen hat auf die Wege seiner Irrfahrten.

3. Denn mit diesen sittlichen Mächten des inneren Lebens begegnen sich nun auch die sittlichen Mächte des äußeren Lebens. Vor Allem die natürlichen Lebensordnungen der Familie und des Volksgemeinwesens, der äußeren Berufsaufgaben und Berufsinteressen, sowie der persönlichen Verkehrsgemeinschaften mit ihren Sympathien und Antipathien u. s. w. Das sind zwar an sich lauter Erzeugnisse des rein natürlichen Lebens und seines Naturbodens. Aber in ihnen allen vollzieht und bezeugt sich Gottes Wille als die tragende Macht und als das Gesetz derselben und verleiht ihnen dadurch sittliche Bedeutung. Dadurch empfängt das Gewissen zugleich konkreten sittlichen Inhalt.

Und was von den Ordnungen und Gemeinschaften des äußeren Lebens gilt, das gilt zugleich von der Geschichte der Gesammtheit und des Einzellebens. In der Geschichte entfalten sich die Möglichkeiten der menschlichen Natur, ihr Reichthum wie ihre Schranken. Dadurch gewinnt sie erziehende Bedeutung, die dem Menschen das Ziel seiner Wege in Gott weist, und im äußeren Erlebniß ihm zugleich eine Bezeugung Gottes ist und zu einer Gottesstimme wird, die ihm an das Herz dringt. Und wenn die Menschheit Erinnerungen ursprünglicher Offenbarung auf die Wege ihrer geschichtlichen Wanderschaft mitgenommen hat, so ist die Geschichte der Völker durchzogen von Resten dieser Uroffenbarung und ihrer Erinnerungen. In den

Digitized by Google

religiösen Zeugnissen alter Zeiten, wie z. B. der indischen Veden, werden wir Spuren ursprünglicher Wahrheiten finden dürfen. Am Nacht gewordenen Himmel der Heidenwelt leuchten immer noch einzelne Sterne, wenn auch blaß gewordene, die zu Weisungen werden können. Kurz, obgleich Gott, wie der Apostel sagt, die Heiden ihre eigenen Wege hat gehen lassen, so sind sie doch von Gotteseinwirkungen nicht ganz verlassen. Es ist nicht die Heilsgnade, der wir hier begegnen, aber doch allgemeine Gotteswirkungen auch im Naturleben des Völkerlebens, welche die künftige Aufhebung der Schranke, welche die Sünde aufgerichtet hat, vorbereitend im Sinne haben.

4. Das sind die sittlichen Mächte, welche zur Macht der Sünde im Widerspruche stehen. Welches sind nun die Wirkungen, wenigstens die möglichen Wirkungen dieser Mächte? Sie sind doppelter Art, Wirkungen auf das Erkennen und auf den Willen. Auf das Erkennen zunächst, indem sich dem Menschen im Gegensatze zu seiner Weltverlorenheit dieses irdischen Daseins die — wenn auch nur irgendwelche Erkenntniß eines sittlichen Ideals und damit eines Widerspruchs zwischen dem sittlichen Sollen und dem wirklichen Wollen und Können bildet. Ueberall finden wir Klagen über den Verlust sittlicher Ideale und ein Gefühl der Schuld. Freilich, wahre Erkenntniß der Sünde ist es nicht, und nicht wahrer Sündenschmerz. Es ist nicht die Sünde selbst, die der Mensch verurtheilt, es sind mehr nur einzelne Verfehlungen und Verirrungen, keine Erkenntniß der vollen Tiefe des sündigen Verderbens. Darum ist es auch nicht der richtige Weg zur Beseitigung desselben, den man kennt und einschlägt; nirgends die Erkenntniß von der unbedingten Nothwendigkeit göttlicher Gnadenhülfe. Alle heidnische Ethik ist in der Irre; sie sucht die Hülfe auf dem Wege eigener Anstrengung, durch welche der Mensch sich selbst seine Hülfe schaffen will, etwa durch Maßhalten oder durch eigene Erhebungen zum Ideal. Aber immerhin macht es einen Unterschied, ob einer untergeht in der Welt der vergänglichen Güter, oder ob er wenigstens seine Gedanken auf die Welt höherer Güter richtet. Ist es auch nicht Gott selbst, den er erkennt und findet, so ist es doch etwa der Saum seines Kleides, den er berührt.

Nicht minder wird Aehnliches vom Gebiete des Willens gelten. Es ist nicht die sündige Willensrichtung selbst, von der sich der

Digitized by Google

Mensch durch eigene Anstrengung zu befreien vermag und im Grunde auch nur will. So sehr das Gewissen antreibend wirkt — ein neues Verhältniß zu Gott in Friede und Liebe, eine Umänderung der sittlichen Artung des Willens vermag es nicht zu wirken. Nur innerhalb der Artung, die uns eignet, kann der Wille etwa einzelne sittliche Akte hervorrufen, die dem Gesetze konform sind und sich in Widerspruch zur Neigung selbst setzen. Und oft sind sie, wie man das ja oft genug bei sogen. Gesetzesgerechten erfahren kann, gerade mit einer Steigerung der sündigen Neigung verbunden. Je mehr der Wille der That wehrt, um so mehr lodert oft das innere Feuer und seine Lust in Gedanken und Wünschen. Es kann sein, daß es bei diesem vergeblichen Streite des Willens mit dem Thun zu einer gewissen edlen Unzufriedenheit mit sich selbst kommt. Man möchte anders sein und ist es doch nicht, und im Grunde will man es auch nicht ernstlich. Aber immerhin, es macht doch einen Unterschied, ob man die Gemeinheit liebt, oder ob man danach ringt sich von ihr freizumachen — „in dir ein edler Sklave ist, dem du die Freiheit schuldig bist" —, und man kommt doch nicht dazu; man will und will nicht; man verachtet das Niedrige und erhebt sich doch nicht darüber; man dünkt sich nur etwa stolz erhaben über die gemeine Menge, wie wir das so mannigfach in der späteren Stoa bei einzelnen Vertretern derselben sehen, aber die Demuth kennt man nicht, die der Anfang der wahren Hoheit ist; das Evangelium ist doch eine Thorheit; Gott selbst von ganzem Herzen zu lieben entschließt man sich doch nicht; den Stolz und die Selbstherrlichkeit gibt man doch nicht auf. Aber es macht doch auch einen Unterschied, ob einer sich von der Macht, die ihn bindet, freizumachen sucht, oder ob er mit Lust ihr dient. Es kann das eigene Tugendstreben ein Hinderniß sein, um den Weg zu Gott zu finden; es kann aber auch der ernste sittliche Sinn eine Anknüpfung für die suchende und findende Gnade werden und eine Annäherung an das Reich Gottes. „Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes". Allerdings in das Reich Gottes selbst kommt man auf diesem Wege nicht. Es bleibt immer zwischen dem Stande, in welchem ein solcher Mensch steht, und dem Reiche Gottes selbst ein tiefer Graben, über den er selbst nicht hinüberkommt. „Kein Steg führt" hinüber, den er wandeln könnte. Sondern der heilige Geist Gottes muß über den Graben hinüberhelfen mit seiner erneuernden Macht, zuerst hinabführend in der Buße, dann hinauf im Glauben.

Digitized by Google

Das ist die relative Sittlichkeit, zu welcher es der natürliche Mensch bringen kann, immer doch nur auf dem Boden und innerhalb der Schranken der Unfreiheit des Menschen zum wahrhaft Guten. Ehe es zur sittlichen Wahrheit im Inneren des Menschenlebens kommt, muß es zur geschichtlichen Wirklichkeit dieser Wahrheit innerhalb der Geschichte der Menschheit gekommen sein. Dieser geschichtlichen Wirklichkeit aber geht eine Vorbereitung vorher, und zwar eine negative und eine positive, jene in der Heidenwelt, diese in Israel.

§ 49. Die negative Heilsvorbereitung in der Heidenwelt.

1. „Jesus Christus ist der Schlüssel der Weltgeschichte" — diese Worte hat der große Historiker Joh. Müller seinen „24 Büchern allgemeiner Geschichte" als Motto vorgesetzt. Und zwar im Sinne der Schrift Denn in Christo liegen alle Erkenntnisse beschlossen, wie der Apostel sagt Kol. 2, 3. Er ist aber der Schlüssel für das Verständniß der Geschichte, weil er das Ziel dieser Geschichte ist. Denn was der Apostel von der Erfüllung der Zeiten sagt: da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn (Gal. 4, 4), das sagt er zwar zunächst mit Bezug auf Israel; aber es gilt auch von der Geschichte der Heidenwelt. Also ist diese Geschichte eine Geschichte der Vorbereitung auf Christum, wie es die Geschichte Israels ist. Aber nicht in gleicher Weise, sondern verschieden. Denn es ist irrig, wenn man beide Vorbereitungen unter Einen Gesichtspunkt stellt, unter den des Logos nämlich (so z. B. Dorner, nach dem Vorgange Schleiermacher's): wie der Logos, d. i. das ewige göttliche Wort oder Vernunft Gottes, in Israel vorbereitend wirksam war, so sei er auch in der vorchristlichen Philosophie der Griechen thätig gewesen Das war ein Gedanke bereits der griechischen, besonders der alexandrinischen Theologen: bei den griechischen Philosophen seien es nur eben einzelne Erleuchtungen und Wirkungen der göttlichen Weisheit gewesen, in Israel dagegen mehr allseitige. Aber jene altkirchlichen Lehrer irrten. Sie erkannten nicht, daß es ein wesentlicher Unterschied war dort und hier. Nur in Israel ist die zukünftige Erlösung selbst vorbereitet und vorgebildet und der werdende Christus schon vorläufig gegenwärtig gewesen; in der Heidenwelt dagegen sind es die Mächte des geschöpflichen Lebens, die wir wirksam sehen, indem sie von der

Digitized by Google

Heillosigkeit des Lebens überführten, und so hinanführen zum Reiche Gottes der Zukunft, während in Israel dieses Reich Gottes eingeführt wird in die Geschichte des allgemeinen religiös sittlichen Geisteslebens. Mit anderen Worten: in der Heidenwelt wird die Menschheit vorbereitet für das Heil, in Israel das Heil vorbereitet für die Menschheit; dort ist es eine negative, hier eine positive Heilsvorbereitung.

Worin bestand nun diese negative Heilsvorbereitung in der Heidenwelt?

2. Nicht ohne ein Erbtheil aus dem Vaterhause zog, wie es im Gleichniß vom verlornen Sohne heißt, die Menschheit hinaus in die Fremde ihrer gottverlassenen Völkergeschichte. Es bestand in den Erinnerungen an die Urzeit, die doch nicht mit einem Male aus dem Gedächtniß der Völker entschwanden. Die religionsgeschichtliche Forschung (Max Müller und Viktor v. Strauß-Torney) hat hinter aller mythologischen Verkehrung allenthalben einen gewissen mono- (oder: heno)theistischen Hintergrund nachgewiesen, während das thatsächliche religiöse Bewußtsein überall (mit relativer Ausnahme nur etwa bei den Chinesen — nach V. v. Strauß) in den mythologischen Prozeß einging und sich in demselben phantastisch zersplitterte. Aber alle Erinnerungen schwinden allmählich nach dem allgemeinen Gesetz der Geschichte; und so auch diese. Daneben aber waren es die psychologischen Zusammenhänge mit der göttlichen Welt, welche die Menschen an Gott irgendwie banden. Im Gebete und Opfer spricht sich das religiöse Bedürfniß und die verborgene Ahnung der Seele aus. Aber über der natürlichen Welt der irdischen Güter, in welche sich der Mensch statt der dankbaren Anerkennung des Gebers aller Güter verlor und dadurch die Entstehung und Geschichte des Heidenthums begründete (Röm. 1, 18 ff.), verschwand ihm Gott selbst. In der Welt der einzelnen Dinge und Güter und Kräfte suchte die Seele den Gott, den der Mensch verloren hatte, ohne ihn doch finden zu können. So wird die Geschichte der Menschheit eine Geschichte fortschreitender Abirrung von Gott und wachsenden Sinkens

3. Die vorchristliche Geschichte ist die Zeit der Völkergeschichte. Im Volke und Volksgemeinwesen fassen sich dem Einzelnen die objektiven sittlichen Mächte zusammen, die ihren einheitlichen Anhalt an Gott selbst, dem Einen Herrn, verloren hatten. Alles Schöne,

LIBRARY OF THE THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by Google

Edle und Gute, das in der menſchlichen Natur trotz ihrer Verderbung lag, hatte im Volke ſeine Heimat und ſeinen Träger. Hier liegen die objektiven geiſtigen Mächte, die das Leben beherrſchten. Je länger je mehr verlieren dieſe ihre Gewalt über die Gemüther. Auf die Zeit der Blüthe folgt die Zeit des Verfalls, durch die Auflöſung der objektiven Autoritäten. Die Zeit des peloponneſiſchen Kriegs iſt die Wende des griechiſchen Lebens, in der Geltendmachung der ſubjektiven Kritik der objektiven Inſtitutionen und Mächte des Lebens, welche dieſe ſubjektive Kritik nicht vertragen können. Es iſt das einzelne Subjekt, welches ſich ungebunden geltend macht und ſeine Selbſtſucht an der Stelle des nationalen Lebens zum herrſchenden Geſetze macht. Mit der Macht des nationalen Geiſtes aber ſinken die ſittlichen und religiöſen Mächte des Lebens, welche an das Volk gebunden und von ihm abhängig ſind. Die Klagen über das Sinken und Verſchwinden der Sittlichkeit ſind bekannt genug; und wie an die Stelle der machtlos werdenden nationalen Religion neben dem Unglauben die fremden Kulte und abergläubiſchen Myſterien traten und ſich ausbreiteten, bedarf keiner Erinnerung. Aus dem allgemeinen Niedergang ſteigt das Bedürfniß einer Erneuerung bis zur Ahnung eines Neuen auf, ohne über Schattenbilder hinaus und bis zu beſtimmten Hoffnungen, geſchweige denn zur Verwirklichung des Neuen ſich erheben zu können.

Es iſt der Beruf des vorchriſtlichen Heidenthums, alle Schöne und Güte des natürlichen Menſchenweſens zur Erſcheinung zu bringen, nur um ſie in den Tod ſinken zu ſehen und in den vergeblichen Ahnungen die Schranke menſchlichen Vermögens zu offenbaren.

4. Der Beruf Roms war es, dieſe Entwicklung zum Abſchluß zu bringen. Vor allem in der Zertrümmerung der alten nationalen Schranken und der Einigung derſelben in das Eine Imperium Romanum und unter ſein einiges Geſetz. Das iſt wie eine Weiſſagung der einen Menſchheitsgemeinſchaft, die an die Stelle der volksmäßigen Abſonderung treten ſollte, ohne doch dieſe Einheit der Zukunft wirklich anbahnen zu können. Aber es iſt doch wenigſtens der Gedanke des Kosmopolitismus, der ſich bildete. Dieſem Kosmopolitismus aber ſollte auch die eine menſchheitliche Moral und die eine Religion der Menſchheit entſprechen. Es war die Aufgabe der ſtoiſchen Philoſophie, den Gedanken der allgemeinen menſchlichen

Digitized by Google

Moral aufzustellen, in welchem wir es nicht mehr mit den einzelnen Volksgliedern, sondern mit dem Verhältniß des Menschen zum Menschen zu thun haben. Aber der Gedanke blieb eine Hülse ohne entsprechenden konkreten Inhalt. Man redete etwa auch von Menschenliebe, aber man kannte sie nicht und fand sie nicht. Es waren schöne Worte, ohne Kraft. „Das Reich Gottes aber, sagt der Apostel, steht nicht in Worten, sondern in Kraft". Es ist, als ober damit die schön redenden Philosophen hätte zeichnen wollen und ihren Worten das Evangelium und seine Botschaft der That und des Lebens gegenüberstellen. Neben die eine allgemeine Menschheitsmoral stellte die stoische Philosophie etwa auch eine allgemeine Menschheitsreligion, die an die Stelle des Polytheismus treten sollte. Aber es war die allgemeine Natur und ihr Gesetz der Nothwendigkeit, die sie verehrte; den einen lebendigen, persönlichen Gott, geschweige denn den Gott der Liebe wußte sie nicht zu finden, auch nur in Gedanken, geschweige denn in der That und Wahrheit. Ist es aber nicht der persönliche Gott, den sie fand, so ist es auch nicht der persönliche Mensch und sein persönliches Bedürfniß, wofür sie ihn fand. Das Fragen und Suchen der Persönlichkeit blieb unbeantwortet. Kurz das Ende des vorchristlichen Heidenthums ist eine große Frage ohne Antwort. Die Antwort sollte das Evangelium von Jesu Christo dem Menschensohn und Erlöser sein. Das ist die negative Heilsvorbereitung im Heidenthum.

In Nein und Ja bewegt sich alle Geschichte. Neben die negative Vorbereitung in der Heidenwelt tritt die positive Vorbereitung in Israel.

§ 50. Die positive Heilsvorbereitung in Israel.

1. „Gott hat in vergangenen Zeiten lassen alle Heiden (d. i. die Völker) wandeln ihre eigenen Wege" (Ap.-Gesch. 14, 16), und die Zeit vor Christus ist die Zeit der völkerweise lebenden Menschheit. Hat der Boden der Völkerwelt der negativen Heilsvorbereitung gedient, sollte nicht ein Theil dieser Völkerwelt auch der positiven Heilsvorbereitung gedient haben? Hat dort die göttliche Pädagogie die Menschheit für das Heil vorbereitet, so wird sie hier das Heil für die Menschheit vorbereitet haben. Als die Zeit erfüllt war, schlossen sich dann die beiden Vorbereitungen zusammen: in der Sammlung der Heiden in die Kirche, welche auf dem Boden Israels gegründet worden.

Digitized by Google

Darum hat denn Gott dem Charakter der vorchriſtlichen Zeit entſprechend nicht etwa bloß da und dort Samen der Wahrheit ausgeſtreut, ſondern ein Volk unter den Völkern erwählt ihm zur Stätte und zum Träger des zukünftigen Heils zu dienen. Das Reich Gottes ſelbſt iſt perſönlicher Art; aber für die Zeit der perſönlichen Erneuerung ſollte es ſich dort vorbereiten in der Naturgeſtalt eines Volkslebens, um ſich zu ſeiner Zeit aus dieſer Schranke zu entſchränken zur Perſongeſtalt des Lebens der Menſchheit. Hiefür alſo hat Gott ein Volk ſich erwählt: in Iſrael. Iſraels Geſchichte iſt alſo Volksgeſchichte wie jede andere, aber als Trägerin des werdenden Heils der Zukunft; menſchlich natürlich in ſeinem äußeren Geſchichtsvollzug, aber göttlicher Beſtimmung und gottgewirkten Inhalts nach ſeiner Seele und Bedeutung.

Iſt Iſrael beſtimmt, als Volk ſeiner zukünftigen religiöſen Beſtimmung zu dienen, ſo beſteht darin auch ſein Beruf und ſeine Bedeutung. Die anderen Völker dienen dem allgemein menſchlichen Beruf in der Welt, d. h. dem Kulturberuf. Iſrael war nicht berufen, dieſe oder jene Seite des Kulturlebens auszubilden; weder etwa in der Kunſt, noch in der Wiſſenſchaft oder dergl. hat es eine eigenthümliche Aufgabe erfüllt. Es iſt geſchichtlich das Volk der Religion; dieß liegt offen vor; denn ſeine Geſchichte mündete thatſächlich darin, daß von ihm das Chriſtenthum ausging; dieſes aber hat die Welt erobert oder hat augenſcheinlich die Aufgabe, die Weltreligion zu ſein. Darin bewährt ſich alſo, daß der Beruf Iſraels nicht war, wie die anderen Völker irgend einen ſelbſtändigen Beitrag zur natürlichen Kulturgeſchichte der Menſchheit zu leiſten, ſondern das Volk der Religion zu ſein. So wird denn auch ſeine nationale Eigenthümlichkeit und Geſchichte von vornherein in den Dienſt dieſer Aufgabe geſtellt und darnach beſtimmt worden ſein. Wir werden es daher verſtehen, daß nicht ein bereits gewordenes und in ſeiner Eigenart bereits ausgeprägtes und für ſeinen beſonderen Kulturberuf geartetes, ſondern ein erſt werdendes Volk aus der Völkervielheit herausgenommen und in ſeinen Familienanfängen erkoren wurde, um in ſeinem ganzen nationalen Werden für jenen Beruf beſonders zu werden.

2. Wenn daher die Schrift uns erzählt, daß Abraham's Geſchlecht der polytheiſtiſchen Ueberfluthung entnommen worden iſt, damit von ihm aus das Volk ſich bilde, wie eben ein Volk durch

Digitized by Google

Geschlechts- und Stammesbildung und Vermehrung sich bildet, so ist das zwar an sich eine natürliche Entwicklung wie andere Völkerentstehungen auch, aber diese sollte jener göttlichen Absicht in der Bestimmung dieses werdenden Volkes dienen. Die geschichtliche Form dieses Werdens war natürlicher Art; aber das innerlich Entscheidende war der religiöse Faktor in der Besonderung durch Gottes Wort und im menschlichen Verhalten des Glaubensgehorsams. Es ist die religiöse Zukunft, welche in den Anfängen der nationalen Geschichte sich vorbereitete, und das Bewußtsein dieser Zukunft gibt dem menschlichen Verhalten sein auszeichnendes Gepräge. Was die Augen sehen, ist Familiengeschichte wie andere auch — und wer will, kann sich bei dem Verständniß der betreffenden biblischen Geschichte damit begnügen, und muß nicht etwas Weiteres darin sehen —; wer aber die Geschichte unter dem Gesichtspunkte des zukünftigen Berufs dieses werdenden Volkes betrachtet und versteht, wird in dieser Familiengeschichte die Geschichte des werdenden Heils der Zukunft sehen. Daher sprechen wir von Heilsgeschichte, obgleich wir von einer natürlichen Familien- und Volksgeschichte reden. Und so ist es auch weiterhin. Wenn der Stamm in Aegypten, wie die Schrift uns erzählt, Raum erhält, zu einer Volksmenge zu werden und dann durch den Auszug gleichsam den Mutterschoß seines Wachsthums verläßt, um ein besonderes, von anderen Völkern geschiedenes Volk zu sein, so begegnet uns hier, was auch bei anderen Völkern und ihren nationalen Wanderungen sich wiederholt; nur daß hier Alles unter dem religiösen Gesichtspunkte besonderer göttlicher Machtäußerung und nationalen Glaubensgehorsams gestellt erscheint. Dadurch wird ein besonderes Verhältniß begründet zwischen dem Gott, der in den Führungen seiner Geschichte sich kundgibt, und diesem Volke, das sich ihm zu Willen stellt. Es heißt seitdem Gottessohn oder Erstgeborner (z. B. 2 Mos. 4, 22; Hos. 11, 1; Röm. 9, 4), d. i. von Gott erkorenes und angeeignetes Volk und Gottes Knecht (z. B. Jes. 42, 1), d. i. das im Dienst seines geschichtlichen Willens stehende Volk.

3. Von da aus werden wir auch verstehen, daß die Schrift die nationalen Ordnungen und Gesetze des Einzel- und des Gemeinlebens auf Gottes besondere Anordnung zurückführt. Bei jedem anderen Volke wachsen die Sitten und Ordnungen des nationalen Lebens aus dem Naturboden und den geschichtlichen Erlebnissen des Volkes heraus, und es versteht sich von selbst, daß das Volk sich

Digitized by Google

darin als in dem Erzeugniß seiner Eigenart heimisch fühlt und darin die naturgemäße Ausstattung für seinen Beruf erkennt. Hierin liegen daher auch seine Ideale. Und wenn auch noch so viele Einzelne des Volkes diesen Idealen nicht entsprechen, so hat man doch niemals erlebt, daß ein Volk als Ganzes diesen seinen Idealen untreu geworden und von ihnen abgefallen ist. Israel dagegen hat sich im Großen und Ganzen immer zu seinem nationalen Gesetz widersprechend verhalten und mußte durch schwere Erlebnisse und durch prophetische Stimmen der Buße und Strafe zu seinem Gesetze zurückgerufen und von der steten Neigung, sich an die nationale Weise fremder Völker zu verlieren, zurückgebracht werden — zum Beweis dafür, daß sein nationales Gesetz nicht das natürliche Erzeugniß seiner nationalen Art, sondern ihm durch höheres Geheiß aufgelegt und aufgezwungen war, damit es dadurch für seinen künftigen Beruf erzogen werde. Die Zeiten der Bedrängnisse und stets wiederholten Rettungen durch besonders machtvolles Eingreifen sollten dem Volke zur Schule dienen, in der es lernte, was es an seinem Gott und Gesetze habe.

4. Ein jedes Volk strebt nach einer nationalen Zusammenfassung und staatlichen Einheit. Es entspricht nur dem gewöhnlichen Gang der Völkergeschichte und dient der natürlichen Vollendung, daß auch Israel einen Staat zu bilden suchte und ein königliches Regiment erhielt. Aber seine Geschichte steht immer im Dienste der Zukunft. Und so wird die Gegenwart nun zum Vorbild der Zukunft und ihrer schließlichen Vollendung. Und daß dieß um so deutlicher sich offenbare, wird das Reich aufgelöst und der Stand der Gegenwart in den Tod gegeben, damit aus dem Untergang der Gegenwart um so mehr die Sehnsucht und das Bild der Zukunft aufsteige und das geistige Band des zerrissenen Volkes werde. Wenn in der Rückkehr aus dem Exil sich eine dürftige Wiederherstellung des alten Standes der Dinge bildete, so werden wir dieß aus dem zukünftigen Beruf des Volkes verstehen. Denn es sollte doch immer die Stätte bilden, auf welcher die Hoffnungen der Zukunft sich verwirklichen sollten. Darum knüpfte auch die ganze Sehnsucht des Volkes an die geringen Tage der Gegenwart an und steigerte sich nur um so mehr bis zu ausschweifenden Hoffnungen und Bildern der zukünftigen Tage.

5. Kurz, wenn wir die ganze Volksgeschichte Israels an uns vorübergehen lassen, so sehen wir: in der äußeren Erscheinung ist

Digitized by Google

Alles natürliche Volksgeschichte wie eines anderen Volkes auch, nach denselben Gesetzen des natürlichen Geschichtsverlaufs, wie wir sie auch sonst beobachten; aber in dieser Form vollzieht sich doch innerlich ein Gotteswille, der über die nächste Gegenwart des Volkes hinausgreift und das Heil der Menschheit zum Inhalte hat. Das gibt der Geschichte und dem Worte Israels eine weissagende Bedeutung. Nicht bloß dieses oder jenes einzelne Wort etwa ist Weissagung oder ein „Orakel", wie man es mißbräuchlich nennt, als handelte es sich um einzelne „Orakel", wie etwa bei delphischen oder ähnlichen Sprüchen; sondern die ganze Geschichte Israels ist in der Form einer natürlichen Volksgeschichte eine große Weissagung, weil von Gott für die Zukunft gemeint und darauf hin geordnet. Und das Wort, in welchem diese Geschichte in ihrer zukunftreichen Bedeutung zum Ausdruck kommt, ist dadurch eine große Prophetie, die sich nicht bloß in einzelnen Weissagungen erschöpft, sondern durch die Gegenwart hindurch auf jene Zukunft der Vollendung hinausblickt. Diese Zukunft aber wird die Zukunft der zwei Seiten sein, welche die Geschichte Israels ausmachten: nämlich daß Gott der Gott dieses Volkes, und daß dieses Volk das Volk Gottes ist, so daß die Geschichte ihr Ziel finden wird in einer schließlichen Offenbarung Gottes, in welchem er zu seinem Volke kommt, und in einer Zukunft des Volkes, in welcher es völlig Gottes Volk sein soll und seines Heils genießt.

Diese zwei Linien aber fassen sich zusammen in dem Bilde und der Weissagung vom Messias. Diese Hoffnung der Zukunft bildet daher die eigentliche Seele des Alten Testaments. Nicht bloß der Monotheismus gegenüber dem Polytheismus der Völker ist das Charakteristische der Religion Israels — er ist bezeichnend für diese Religion, aber nicht das Durchschlagende derselben; die eigentliche Seele der alttestamentlichen Religion ist ihr messianischer Charakter. Tilgt man dieses Element, so verkennt man die Eigenthümlichkeit des Alten Testaments und schlägt ihm das Auge aus. Vom Messias aber gilt das Doppelte: er ist die vollendete Offenbarung Gottes in menschlicher Wirklichkeit, d. i. der Sohn Gottes schlechthin, und er ist die Vollendung Israels und seines Berufes, in welchem sich das Reich Gottes aus der Beschränkung auf Israel entschränken sollte für die Welt, d. i. der Menschensohn.

Diese Geschichte Israels nun hat sich niedergelegt in der alt-

Digitized by Google

teſtamentlichen Schrift. Betrachten wir daher zum Schluß noch die Nothwendigkeit und Bedeutung der altteſtamentlichen Schrift.

6. Die Nothwendigkeit der altteſtamentlichen Schrift iſt bedingt durch den Offenbarungscharakter der altteſtamentlichen Geſchichte. Soll dieſe der Vorbereitung auf das zukünftige Heil, alſo nicht bloß der Gegenwart dienen, ſo mußte ſie aufgezeichnet werden, um dadurch eine bleibende Gegenwart zu gewinnen, und ſo jenen Beruf erfüllen zu können. So gehört die Schrift mit zur Geſchichte der Vorbereitung; dieſe mündet in der Schrift Alten Teſtaments. Dieſe iſt alſo auf der einen Seite nationale Literatur Iſraels und Trägerin des iſraelitiſchen Volksgeiſtes, wie dieß analog bei jedem geſchichtlichen Volke ſtattfindet; andererſeits aber dient ſie dem Heilswillen Gottes, der die Zukunft meint, iſt alſo ein Denkmal des Geiſtes der Heilsgeſchichte, die um der Zukunft willen iſt. Sie iſt alſo gewirkt durch denſelben Geiſt, der in der Offenbarungsgeſchichte ſelbſt waltet und auf die Zukunft des Heils abzielt.

7. Somit beſteht auch die Bedeutung der Schrift Alten Teſtaments darin, Urkunde der Offenbarungsgeſchichte zu ſein und ein entſprechendes Bild derſelben zu geben. Es iſt die Geſchichte des werdenden Heils, die ſich darin niedergelegt hat. Sie iſt nicht bloß etwa ein Beſtandtheil der Literatur der Völker, oder die Nationalliteratur dieſes Volkes, oder ein Denkmal ſeines Kulturlebens, ſie hat überhaupt nicht bloß nationale Bedeutung — dieß alles gilt von ihr, aber das iſt nur ihre äußere Geſtalt und geſchichtliche Wirklichkeit, ſie iſt weſentlich religiöſe Literatur von heilsgeſchichtlicher Bedeutung, zu dieſem Behufe verfaßt, überarbeitet, zuſammengearbeitet, wie das überhaupt bei Literaturen der Fall iſt. Nicht das iſt die erſte Frage, wie die einzelnen Theile dieſes Ganzen entſtanden und wie das, was man Inſpiration nennt, bei dieſen einzelnen Theilen zu denken und von allem Einzelnen darin zu verſtehen ſei; ſondern das Erſte, was für uns Bedeutung hat, iſt das Ganze, der Kanon, wie man ihn nennt, und wie er uns nun vorliegt. Denn dieſes Ganze ſollte der Zukunft dienen. Darnach iſt auch die Wirkung Gottes zu bemeſſen, welcher vor Allem dieſes Ganze im Sinne hatte. Und in ſeiner Beziehung zu dieſem Ganzen und als Beſtandtheile deſſelben ſind demnach auch die einzelnen Theile, ihre Entſtehung und ihre Geſchichte und etwa die Veränderungen, die ſie erfahren haben, zu würdigen, und wodurch ſie eben Beſtandtheile dieſes

Digitized by Google

Ganzen, d. h. kanonische Schriften — nicht bloß überhaupt inspirirte — werden sollten und geworden sind. In diesem Sinne also haben wir von der Schrift zu urtheilen, nicht kleinlich vom Einzelnen ausgehend, sondern im größeren Stile, vom Ganzen aus an die Einzelfragen herantretend.

8. Von da aus ist auch die *Wirklichkeit* der alttestamentlichen Schrift zu beurtheilen und zuzusehen, ob und wie sie jener Bedeutung und Aufgabe entspricht. Nur mit einem Worte wollen wir den Thatbestand der alttestamentlichen Schrift uns vergegenwärtigen, denn im Einzelnen dieß nachzuweisen gehört der alttestamentlichen Schriftwissenschaft an. Zu Grunde liegt augenscheinlich die *Geschichte* und ihre epische Darstellung, wie ja nach Jak. Grimm's Wort das Epische überhaupt in der Literatur den breiten grünen Boden der Erde bildet, auf dem das übrige Menschenleben sich abspielt. Nun zerfällt die *Geschichte* Israels in zwei Hälften, in die größere vorexilische und die kleinere nachexilische. Beide Hälften sind zu schriftlicher Aufzeichnung gekommen — wann und wie? ist zunächst nicht entscheidend; uns genügt es vorerst, daß wir der geschichtlichen Darstellung ein Gesammtbild der Geschichte Israels entnehmen können, wie dieß in gleicher zusammenhängender Vollständigkeit bei keinem der alten Kulturvölker der Fall ist. Auf diesem Boden der Geschichte ruht die göttliche Verkündigung in den *prophetischen* Schriften mannigfaltig: strafend, verheißend, nach innen und nach außen sich wendend, Leiden und Herrlichkeit in Aussicht stellend, ein Ganzes von prophetischen Verkündigungen, nicht bloß wie einzelne „Orakel" ohne inneren Zusammenhang. Und aus Geschichte und prophetischer Verkündigung erwachsen die Schriften, welche als Erzeugnisse des *subjektiven* religiösen Lebens bezeichnet werden können, und in denen uns dieses religiöse Leben theils in seiner Bewegung — im Liede —, theils in seiner Ruhe — im Spruche — entgegentritt, und dort wieder auf allen Stufen nach allen Seiten des religiösen Innenlebens, von der tiefsten Noth der Seele und dem Aufschrei des geängsteten Herzens aus bis zum Jubel des höchsten Frohlockens, und hier im Gebiete der Betrachtung nach allen Seiten der religiösen Weltbetrachtung, nicht einer spekulativen, wohl aber einer praktischen Philosophie des Lebens, wie man es nennen kann. Kurz: die alttestamentliche Schrift bietet uns nicht bloß einzelne literarische Bruchstücke, sondern in ihrer Art ein voll-

Digitized by Google

ständiges Denkmal des religiös-sittlichen Lebens Israels; und was besonders dabei zu beachten ist, so mannigfaltig diese Literatur ist und so sehr wir individuelle Verschiedenheiten beobachten können, so ist doch viel stärker als der Eindruck der Mannigfaltigkeit der Eindruck der geistigen Einheit, welchen ein jeder Leser gewinnen wird. Es ist Ein Geist, der durch Alles hindurchgeht, wie es z. B. bei der griechischen oder römischen Literatur bei weitem nicht in ähnlicher Weise der Fall ist. Wir werden also wohl schließen dürfen: es ist dieselbe Geisteswirkung, die in allem thätig ist, und derselbe leitende Wille, der alles beherrscht für den Einen selben Zweck, dem die Vorgeschichte des Heils und im Zusammenhange damit ihre Literatur dienen sollte.

9. Denn das ist schließlich der Zweck dieser alttestamentlichen Schrift: das Mittel wie der Vorausdarstellung des zukünftigen Heils, so zugleich der Vorbereitung Israels auf dieses Heil zu sein. Wenn uns im Beginne der neutestamentlichen Geschichte ein Kreis von Solchen begegnet, die in besonderem Grade auf das Heil der neuen Zeit vorbereitet und dafür empfänglich waren, so — sehen wir leicht — ist es ein Kreis von Solchen, die in der Schrift des Alten Testaments lebten und webten. Das erkennen wir aus den verschiedenen Aeußerungen und Zeugnissen dieses Kreises, mit denen uns z. B. das Lukasevangelium in seinen Anfängen bekannt macht. Wie der Evangelist zu diesen Mittheilungen gekommen ist, ist hiefür gleichgiltig: sie lassen doch die religiöse Stimmung erkennen, in der sich jene Kreise bewegten, und die geistige Nahrung, von der sie lebten. Diese Nahrung aber — das liegt offen vor — ist das Schriftwort des Alten Testaments, oder dieses soll wenigstens als solche angesehen werden. Darin also erfüllt die alttestamentliche Schrift ihre Bestimmung der Vorbereitung auf die Aufnahme des Heils. In der Verkündigung Jesu aber erkennen wir ihre vorbereitende Bestimmung und Bedeutung für die Darstellung und Verkündigung des Heils. Denn durchweg bezeugt und erweist sich Jesus wie in seinem Wirken so in seiner Predigt als die Erfüllung der alttestamentlichen Schrift (vgl. z. B. seine Predigt in Nazareth, mit welcher der Evangelist Lukas seinen Bericht beginnt, Luk. 4, 16 ff.). Von Anfang bis zum Schluß seines öffentlichen Wirkens, bis zum Worte am Kreuze („mein Gott" u. s. w. Ps. 22, 2) schließt er sich immer an das alttestamentliche Schriftwort an: wenn man die einzelnen Zitate und Anklänge

Digitized by Google

in den Evangelien genauer vergleicht, ist man geradezu erstaunt, zu sehen, in wie hohem Grade Jesu ganze Verkündigung vom alttestamentlichen Schriftworte durchzogen ist. Und wie thatsächlich, so erkennt er auch lehrhaft die Autorität dieser Schrift, und zwar der einheitlichen Schrift (z. B. Joh. 10, 35), sowie des dreitheiligen (Luk. 24, 44) und ganzen Kanons vom ersten Buche bis zum letzten Buche desselben (im alttestamentlichen Kanon 2 Chron.) an (Matth. 23, 35; 2 Chron. 24, 21. Vgl. S. 73).

Aus dem allen sehen wir: Die alttestamentliche Schrift ist nicht eine irgendwie zufällig entstandene und irgendwie beschaffene Schriftsammlung, sondern die Urkunde des werdenden Heils. Dieses Heil aber ist geworden in Jesu Christo. Und so ist sie der Abschluß der Vorbereitungsgeschichte des Heils in Christo, welcher die Heilsverwirklichung und somit die Erfüllung dieser Heilsvorbereitung in Israel ist.

Digitized by Google

Vierter Theil der Glaubenslehre.

Die Verwirklichung der Heilsgemeinschaft in der Person des Gottmenschen.

§ 51. Das Problem.

1. „Da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn" sagt der Apostel Gal. 4, 4. Jesus Christus ist die Antwort Gottes auf die Frage der Menschen, auf die Frage, die im irrenden Suchen und Ahnen der Heidenwelt, die in den Führungen und Hoffnungen Israels lag. Indem wir uns zur Betrachtung Jesu Christi wenden, betreten wir das innerste Heiligthum aller religiösen Fragen, den Mittelpunkt aller christlichen Verkündigung. Ist er die Antwort Gottes auf die Frage der Menschen, so wird er auch unsere Antwort auf die Frage unseres Herzens sein. Aber wer ist er? Die Antwort der Kirche lautet: der Gottmensch; denn in ihm ist die Einigung Gottes und der Menschen gegeben; in ihm ist Gott zu den Menschen gekommen und haben die Menschen Gott gefunden. Aber ist dieß ein möglicher Gedanke: ein Gottmensch? Nirgends hat man vorher diesen Gedanken zu denken gewagt. Die Heidenwelt ließ zwar Götter auf der Erde erscheinen und wandeln, aber Mensch werden ließ sie die Gottheit nicht; sie ließ Menschen zwar nach dem Tode etwa vergottet werden, aber Gott selbst werden ließ sie sie nicht; und Israel redete wohl von einer vollen Offenbarung Jehova's, die es hoffte, und von einem menschlichen Bundesmittler, welcher dieser Offenbarung Jehova's diente; doch die beiden Linien berühren sich zwar nahe, aber schneiden sich nicht, Gott wird nicht Mensch und der Mensch ist nicht Gott. Erst das Christenthum hat diesen Gedanken eines Gottmenschen gewagt. Und ein Wagniß ist er; denn

Digitized by Google

er vereinigt die größten Gegensätze, die sich sonst auszuschließen scheinen, Gott und Mensch. Man hätte es nicht gewagt, wenn man nicht der Thatsache gewiß gewesen wäre oder wenigstens gewiß zu sein geglaubt hätte. In der Person Jesu Christi hat man den Gottmenschen erkannt. Nicht etwa die Idee hat die Thatsache — des Glaubens — geschaffen, sondern die Thatsache hat die Idee geschaffen. Aber, sagt man, der Gedanke ist eine Unmöglichkeit. Alle Versuche, den Gottmenschen dogmatisch zu konstruiren und gedankenmäßig zu begreifen, sagt man, sind gescheitert. „Es geht ein für allemal nicht mehr", sagte Strauß schon vorlängst. Zwischen dem Christus oder Jesus der Geschichte und dem Christus des Dogma ist eine Kluft, die durch keine dogmatische Konstruktion überbrückt werden kann. Unsere Zeit aber ist nicht eine Zeit der Dogmen, sondern der Thatsachen und des geschichtlichen Sinns und Geistes. Früher hat man die Nothwendigkeit eines Gottmenschen etwa aus der Sünde und ihrer Bedeutung oder auch auf dem Wege der Idee und aus den Forderungen der Spekulation als Postulat konstruirt und von da aus dann den Gottmenschen in der Geschichte als Thatsache gefunden und bewiesen. Das geht nicht mehr. Wir fordern, sagt man, den sicheren Boden der geschichtlichen Thatsache. Das Dogma soll dann nur das Verständniß und die Deutung der Geschichte sein. — Und gewiß, nur soweit ist das Dogma und zumal ein solches Dogma berechtigt, als dieß von ihm gilt. Gehen wir also von der Thatsache aus, wie sie uns in den evangelischen Berichten vorliegt. Wenn wir die Verlässigkeit dieser Berichte voraussetzen, ohne sie erst auf dem Wege literarhistorischer Kritik und Beweisführung zu begründen, so glauben wir zu dieser Voraussetzung berechtigt zu sein. Denn je weiter die Evangelienforschung in der neueren Zeit fortschritt, um so mehr ist sie, von früheren Willkürlichkeiten sich zurückwendend, zu der Anerkennung gekommen, daß wir es hier mit Schriften aus dem Schüler- und Jüngerkreise Jesu selbst und mit solchen zu thun haben, deren Gedanken nicht etwa durch irgendwelche ausschweifende und fernliegende philosophische Spekulationen, sondern durch die überkommenen Traditionen der ersten Jahrzehnte nach Jesu Tode und ihre Erinnerungen in der ersten Gemeinde bestimmt waren und in allem Wesentlichen daher verlässig sind. Wir werden die Frage der Kritik daher getrost sich selbst überlassen können und uns hier mit der Versicherung, daß wir sie wohl kennen, begnügen dürfen.

Digitized by Google

§ 52. Die Menschheit Jesu.

1. Die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen Jesus Christus zeigt ihn uns vor Allem in der Gleiche mit uns. Wir werden das verstehen. Denn soll er die Gemeinschaft der Menschen mit Gott in seiner Person darstellen und verwirklichen, so mußte er auch zum Geschlechte der Menschen gehören und nicht ein uns fremder, sondern unser Einer sein und sein Leben in der Gemeinschaft des Menschenlebens stehen. Nicht etwa eine bloße menschliche Erscheinung, sondern eine menschliche Wirklichkeit, nicht etwa ein fremdes Geistwesen wie eine gespenstische Gestalt, sondern ein wirklicher und ganzer Mensch in Fleisch und Blut und mit einer menschlichen Seele und ihren Empfindungen. Das hat die Kirche daher vor allem dem sogen. doketischen Irrthum entgegengehalten und als Grundlage aller christlichen Verkündigung von Jesu Christo dem Erlöser festgestellt. Denn sonst — sagte sie — ist er nicht unser einer und ist seine Geschichte nicht unsere Geschichte, und sind wir also nicht wirklich erlöst. Und so erscheint er ja auch in der evangelischen Geschichte. Er ist Mensch geboren von einem Weibe, wie andere Menschenkinder, hat sich entwickelt an Leib und Seele, er hat zugenommen wie an Alter, so an Weisheit, ein Sohn seiner Aeltern und ein Schüler der Schrift und der Schriftgelehrten, in aller Abhängigkeit des häuslichen Gehorsams und der irdischen Berufsarbeit wie in allen Schwächen und Bedürfnissen und Bedürftigkeiten des irdischen Daseins; er hat Hunger und Durst getragen und ist müde und matt geworden. Und er hat nicht bloß äußerlich ein Menschenleben geführt, sondern auch in seinem Innersten. Ueberall blicken wir in die Tiefe eines vollen wahren menschlichen Seelenlebens hinein. Was uns innerlich bewegt, das hat er auch erfahren, das alles hat auch seine Seele bewegt. Er war nicht etwa nur ein schönes Himmelsbild, das über die Erde hinschwebte. Er war ein leibhaftiger Mensch, der ein volles Menschenleben auf Erden lebte, ein Leben unter Menschen. Er hat dem Einen gezürnet, Andere geliebt und Etliche seine Freunde genannt. Die Noth der Verlassenen, der Armen und Kranken ist ihm innerlich nahe gegangen, und der Schmerz der Weinenden hat ihm auch die Thränen des Mitgefühls ausgepreßt. Die Verkennung seines Volkes hat ihn betrübt, die Feindschaft, die

Digitized by Google

er erfuhr, war ihm ein tiefer Schmerz, die Liebe und Treue der Anderen war ihm Erquickung und Trost; sein gepreßtes Herz gegen seinen Vater auszuschütten im Gebet, oder in den Stunden der Angst befreundete Menschen sich nahe zu wissen, war ihm Bedürfniß wie uns. Die ganze Welt der Empfindungen, die unsere Seele auf- und niederziehen, hat auch seine Seele mannigfaltig bewegt. Und auch das Dunkelste und Schwerste unseres Lebens, der Kampf mit der Sünde, auch dieß hat ihn nicht unberührt gelassen. Er hat Versuchungen zu bestehen gehabt, Versuchungen für sein Wirken, Versuchungen für sein Leiden. Sie haben sich nicht bloß äußerlich ihm genaht; sie sind an sein inneres Seelenleben herangetreten; er mußte dagegen kämpfen, daß ihn die Sünde nicht, wie sie suchte, in ihre Kreise ziehe. Das ist das Bild, welches die Evangelien von ihm uns entwerfen — eines Belegs bedarf das nicht —, und welches die einzelnen Aeußerungen in den apostolischen Briefen uns bestätigen. Er ist „Fleisch geworden", heißt es Joh. 1, 14, d. h. also in die Wirklichkeit menschlicher Natur eingetreten und nicht etwa bloß mit einer menschlichen Leiblichkeit umkleidet gewesen, wie es die wunderliche Meinung Etlicher in den ersten Jahrhunderten war und wie etliche Kritiker einer modernen (der sogen. Tübinger) Schule wenigstens vom vierten Evangelium meinten: man habe in diesem Leibe kein menschliches Herz schlagen hören, obgleich ihm doch die Trauer über den Tod seines Freundes Lazarus in diesem Evangelium (Kap. 11) Thränen auspreßte. Ein „Fleisch der Schwachheit" nennt der Apostel 2 Kor. 13, 4 seine Menschennatur und begründet damit, daß er den Tod erleiden konnte, und einen Fleischesleib Kol. 1, 22 seine Leiblichkeit, und begründet damit seine Leidensfähigkeit. Fleisch und Blut schreibt ihm der Hebräerbrief 2, 11. 14 zu, so daß er in jeder Beziehung (2, 17) uns ähnlich und daher wie wir für Versuchung empfänglich war (4, 14 ff.) und in der Angst seiner Seele „Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen" Gott opferte (5, 7), der ihn in diese Angst hineingeführt hatte und sie von ihm nehmen konnte. So ist es auch der Kirche nie im Ernste fraglich gewesen, daß sie es mit einem vollen und ganzen Menschen und Menschenleben bei Jesu zu thun hatte; wenn man auch in den theologischen Ansichten schwankte, ob nach Ps. 45 das Wort: „Du bist der Schönste unter den Menschenkindern", oder nach Jes. 53: „keine Gestalt noch Schöne" von ihm gelte; wie denn auch der Typus des Menschen Jesus in der kirchlichen Kunst

Digitized by Google

über ihn schwankte, bis sich (besonders seit Albr. Dürer) der Typus harmonischer männlicher Gestalt von ihm festsetzte. Eine Erinnerung an seine wirkliche Erscheinung hat sich nicht bewahrt; und die Evangelien enthalten keinen Zug, der davon gelten könnte. Es ist alles nur Symbol des Gedankens, den man in ihm zur Erscheinung gekommen sah. Dieß aber ist der Gedanke eines Menschen, der Mensch war wie wir, und doch verschieden von uns als der Menschensohn.

2. Denn dieß ist das Unterscheidende von uns, was sich in der Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes niederlegte. Denn nicht einen Menschen überhaupt oder einen Menschensohn nennt sich Jesus, sondern den Menschensohn schlechthin. Man hat in der neueren Zeit dieser Bezeichnung das Unterscheidende zu nehmen und sie in die allgemeine Bedeutung des Menschen selbst aufzulösen gesucht. Aber dann würde Jesus sie nicht zur charakteristischen Selbstbezeichnung gewählt und sich mit Auszeichnung den Menschensohn genannt haben. Es müßten dann die Evangelisten, die alle diese Selbstbezeichnung Jesu berichten, sämmtlich und gründlich ihn mißverstanden haben; und dazu sind wir wahrlich nicht berechtigt, ihnen diesen Nichtverstand zuzutrauen. Was besagt aber dieses Wort? Es sind viele Untersuchungen über diese Selbstbezeichnung Jesu angestellt worden. Zunächst liegt darin, daß er ein Mensch ist wie wir, aber doch zugleich verschieden von allen anderen Menschen. Er trägt etwas Allgemeines in seiner Natur. Wohl, er war ein Sohn Israels, nach der Art seines Volkes und seiner Mutter Maria Sohn, und wird auch ihre Art nach Menschenweise an sich getragen haben. Er war nicht ein Universalmensch, der etwa alle menschlichen Eigenthümlichkeiten und Begabungen in sich vereinigte; er war nicht so zu sagen ein „Universalgenie"; sondern ein individueller Mensch, wie alle Menschen individuell sind. Aber es ist eigenthümlich: keine einzelne Seite menschlichen Gemüths- oder Geisteslebens tritt uns bei ihm vor anderen und einseitig entgegen. Alle anderen Gestalten der heiligen Geschichte, von denen wir Näheres wissen, können wir mehr oder minder zu porträtiren versuchen — hier würde es uns nicht gelingen. Er zeigt weder eine besondere Charaktereigenthümlichkeit, noch eine spezielle geistige Begabung. Es ist etwas Allgemeines an ihm; und so berührt er auch alle menschlichen Individualitäten in gleicher Weise. Er trifft sie zentral. Denn sein Leben und seine Seele war die Religion, weil die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft. Die Religion

Digitized by Google

aber ist das Zentrum des Menschenwesens. Diesem Beruf sollte seine Menschennatur dienen, also auch entsprechen. Daher faßte er, wie ein alter Kirchenlehrer (Irenäus) sagt, die Entfaltung der Menschheit in sich zusammen. Jeder von uns ist in seiner Individualität zugleich die Darstellung der menschlichen Natur überhaupt. Jesus nun sollte nicht, wie man (z. B. Strauß) entgegengehalten hat, die Darstellung der Gattung sein, was allerdings nicht wohl möglich, weil die Verneinung seiner Besonderheit gewesen wäre, sondern der individuelle Träger der religiösen Gemeinschaft mit Gott und darum der Mensch schlechthin. Und zwar: der Menschensohn, das will sagen: die Geschichte der Menschheit sollte sich in diesem Einen zusammenfassen und wenden. Er ist der Sohn der Menschheit, also das Ziel ihrer Geschichte. Er ist nicht bloß etwa der Idealmensch — wie es die neuere Fassung (seit Schleiermacher) vielfach versteht, oder der Zentralmensch, die Vollendung der Schöpfung u. ähnl. Denn er heißt nicht der Mensch, sondern der Menschensohn. Es ist also in geschichtlichem Sinne zu verstehen. Gewöhnlich geht man auf die Vision Dan. 7, 13 f. zurück, wo das Gottesreich der Zukunft unter dem Bilde eines Menschensohnes dargestellt wird, während die vorhergehenden Weltreiche unter verschiedenen Thiergestalten erscheinen. Aber darin liegt doch der Gedanke, daß in diesem Gottesreich die Geschichte der Völker ihr schließliches Ziel finden soll, so daß darin das Menschenwesen und seine Bestimmung und Beruf (wovon Ps. 8 spricht) seine schließliche Verwirklichung erreicht. Wie das Haus David's im „Davidssohn" das Ziel seiner Bestimmung findet, so die Menschheit im Menschensohn das Ziel ihrer Bestimmung und ihres Berufs; nicht Israel bloß, sondern die Menschheit überhaupt.

3. Aber allerdings im Sohne Israel's, im Davidssohn. Denn wenn auch das Heil für alle Welt bestimmt war, so sollte es doch „aus den Juden" kommen (Joh. 4, 22), auf dem Boden Israels erwachsen und nach der Weissagung aus dem Hause David's. Denn daran war die Weissagung geknüpft. Auf Israel und das Haus David's hatte sich das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen beschränkt, aber um von da aus das Heil der Welt zu werden. Darum ist er nicht bloß von einer Tochter Israel's und, wie wir aus Hebr. 7, 14 (Juda) und vielleicht auch aus der Genealogie Luk. 2 schließen dürfen, von einer Tochter des Hauses David's geboren, sondern wird auch die davidische Abstammung Joseph's (Matth. 1, 20) speziell

Digitized by Google

hervorgehoben, und wie es gottgefügt war, daß Maria ihres Sohnes im Hause Joseph's genas, damit Jesus von vornherein durch Joseph im erbrechtlichen Zusammenhang mit David stehe; denn nicht das Geschlecht der Mutter, sondern das des Vaters ist für den erbrechtlichen Zusammenhang in Israel entscheidend, mag der Vater nun im leiblichen oder nur im rechtlichen Sinne Vater sein. So sollte Jesus eintreten in das Erbe des Heilsberufs David's und seines Hauses, und darum bildet er auch — nach dem Sinne der sogen. Genealogie bei Matth. 1, 1 ff. — den Abschluß der geschichtlichen Geschlechtsreihen von Abraham durch David herab. — Zwar vermied es Jesus, sich David's Sohn zu nennen und auch sich so nennen zu lassen. Nur zuweilen und insonderheit beim letzten Gange nach Jerusalem machte er eine Ausnahme davon (Matth. 9, 27; 20, 30 f.; 21, 9). Denn nun sollte es sich entscheiden, ob Israel seinen König annehmen werde. Aber eben um deßwillen, weil an den „Sohn David's" die Gedanken an das davidische Königthum sich knüpften, welche in der Menge sehr weltlicher Art zu sein pflegten, wich Jesus dieser Bezeichnung aus. Und dasselbe gilt von der „Messias"- (Christus-)bezeichnung, weßhalb man denn auch schließlich (am Tempelweihfest, im Dezember vor seinem Tode, Joh. 10, 24) in ihn drang, ob er der „Messias" sei oder nicht. Das Ziel Israels und alles Heilsberufs in Israel sollte im Unterschied von allen vorhergehenden Berufsträgern der heilige Knecht Gottes sein. So bekennt sich und so offenbart sich auch Jesus.

4. Der heilige Mensch. Von jeher hat die Kirche seine Heiligkeit bekannt — mit innerer Nothwendigkeit. Denn ist er, wie die Kirche lehrt, der menschgewordene ewige Sohn des Vaters, so mußte der Heiligkeit seiner Person nothwendig die Sündlosigkeit seiner angenommenen menschlichen Natur entsprechen. Und wie diese von seiner Person gefordert ist, so auch von seinem Werke. Denn ist er, wie der Engel vor seiner Geburt ihn ankündigte (Matth. 1, 21), berufen, sein Volk von der Sünde zu erlösen, so mußte der Sieg über die Sünde bereits in seiner Person vorhanden und dadurch von vornherein für sein Werk gesichert sein, und durfte er sich nicht erst von der Sünde frei machen müssen, was ja doch nicht eine Freiheit seines Seins, sondern nur seines Thuns, und dann auch nicht völlig seiner aktuellen Wirklichkeit gewesen wäre. Die moderne Theologie hat die Sündlosigkeit Jesu vielfach verneint. Schenkel z. B. meint

Digitized by Google

in seinem „Charakterbild" Jesu: „sanftmüthig und von Herzen demüthig" (Matth. 11, 29) könne sich nur nennen, wer mit dem Hochmuth zu kämpfen gehabt habe; oder vollends in Renan's berüchtigtem „Leben Jesu" läßt, um von Anderem zu schweigen, der Herr sich am Grabe des Lazarus bis zu schauspielerischem Betrug mißbrauchen, um seiner gesunkenen Sache aufzuhelfen; oder Strauß weiß die Reden Jesu von seiner zukünftigen Gottesherrlichkeit und weltrichterlichen Aktion nur aus unsittlicher Selbstüberhebung zu erklären u. dgl. m., während doch selbst Keim in seinem „Leben Jesu von Nazara", obgleich er in Jesu nur einen Menschen sah, „der den Himmel streifte", doch zugesteht, daß Jesus auch in den letzten und entscheidenden Augenblicken seines Lebens sich keiner Sünde bewußt zeige. Und so ist es allerdings. Was Ullmann seiner Zeit in seiner Schrift über „die Sündlosigkeit Jesu" ausgeführt und andere wiederholt haben, bestätigt sich noch heute. Es ist nicht bloß die Ankündigung des Engels Luk. 1, 35, die ihn als „heilig" von der Empfängniß an bezeichnet, und das Wort Jesu Joh. 10, 36, das die heiligende Wirkung des Vaters seiner Sendung in die Welt vorangehen läßt, oder die Frage an die gegnerischen Juden (Joh. 8, 46), wer ihn einer Sünde zeihen könne, die bis heute ohne Antwort geblieben ist — es ist das ganze Bild seines Lebens und der gesammte Eindruck seiner Worte, der jeden Unvoreingenommenen von seiner Sündlosigkeit innerlich überführen muß. Wenn er sich die absolute Gemeinschaft mit dem Vater (z. B. Matth. 11, 27; Joh. 10, 30. 38) zuschreibt, so setzt er dabei voraus, daß keine Schranke, also auch nicht die Schranke der Sünde zwischen Gott und ihm trennend inne stehe. Und dieses Bewußtsein spricht sich in allem seinem Verhalten aus. Er verfolgt in seinen Strafreden die Sünde bei den Anderen bis in ihre letzten Gründe und ihre innerste Gesinnung, wie es nur einer kann, der für seine Person darüber steht; er heißt die anderen (im Vater Unser) um Vergebung der Sünden bitten; er selbst bittet nicht darum, auch nicht in Gethsemane, auch nicht am Kreuz, er bittet für seine Mörder Gott um Vergebung, für sich nicht; er bedarf dessen nicht. Zwar hat man sich vielfach auf das verschieden berichtete Wort an den reichen Jüngling berufen (Matth. 19, 17: Was fragst du mich in Betreff des Guten? Einer ist der Gute. Mark. 10, 18: Was nennst du mich gut? Keiner ist gut, als nur der Eine Gott, u. ähnl. Luk. 18, 19); aber wie es auch lauten möge, so will Jesus

Digitized by Google

nicht des Jünglings Gedanken über ihn zurechtstellen; denn er hatte ihn nicht über ihn gefragt, so daß daraus dogmatische Folgerungen über Jesu Person zu ziehen wären, sondern seine Gedanken über das Gute stellt er zurecht und verweist ihn hiefür auf die höchste Norm des sittlich Guten, nämlich auf Gott und seinen heiligen Willen, so daß also diese Stelle aus der Frage über Jesu Sündlosigkeit, die uns hier beschäftigt, ganz auszuscheiden ist. Was aber sonst die Evangelien uns hierüber lehren, das bestätigt die apostolische Verkündigung durchaus. Zwar sagt der Apostel Röm. 8, 3 nur, „in Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde" habe der Vater den Sohn gesandt, aber nur um damit einerseits die Gleichheit seiner Menschennatur mit der unsrigen, andererseits die Ungleichheit in Bezug auf die Sündigkeit unserer Menschennatur zum Ausdruck zu bringen. Sonst aber betont er 2 Kor. 5, 21, daß Gott uns zu Gute den zur Sünde gemacht, d. h. die Sünde in ihrer Folge dem hat widerfahren lassen, der von einer Sünde keine erfahrungsgemäße Kenntniß gehabt. Und der Hebräerbrief (4, 15), indem er die Gleichheit seiner Versuchung uns zu Troste mit der unsrigen parallelisirt, nimmt die Sünde davon aus („ohne Sünde"), nicht bloß so, daß es nicht zur Sünde gekommen ist, sondern so, daß Sünde überhaupt nicht mit dabei war und, wie bei uns stets, damit konkurrirte. Und wenn der Apostel von seinem Gehorsam gegen den Willen des Vaters redet, so bezeichnet und setzt er diesen Gehorsam als einen unbedingten voraus (z. B. Röm. 5, 19; Phil. 2, 8). Sein Leben und Sterben ist die Bethätigung dieses Gehorsams. Und zwar ist die Heiligkeit seines Lebens in den Evangelien nicht bloß behauptet — das könnte man wohl —, sondern beschrieben. Ein solches Leben aber erfindet man nicht — es würden sich immer einzelne Züge, welche die Unkenntniß des Malers verriethen, darein mischen; sondern das schreibt man nur von der Wirklichkeit ab. Ist aber der Bericht von seinem Thun und Leiden eine solche Wiedergabe der Wirklichkeit, so wird man auch nicht, wie es die moderne Theologie (Ritschl's) versucht, diese Heiligkeit nur auf sein Berufsleben, soweit wir Kenntniß davon haben, beschränken, das übrige Leben aber dahingestellt sein lassen, und es auf die Frage Jesu Joh. 8, 46: „Wer von euch kann u. s. w." wagen; sondern man wird das ganze Leben als eine Einheit zu fassen haben, bei welchem kein Zug oder Erinnerung früherer Tage als ein Schatten störend und trübend in das lichte Bild des Ganzen

Digitized by Google

hineinfallen kann. Wenn aber das, wie ist ein solches Leben möglich im Zusammenhang des menschlichen Geschlechts, wie es durchweg von Haus aus ist? Es hilft nichts, dieß nur als Thatsache hinzustellen, daß hier eben ein Leben sich findet, das in der Berufsleistung stets vom Motiv der Liebe bestimmt gewesen sei, die Thatsache selbst aber unerklärt zu lassen, und nur etwa damit zu erklären, daß die Sünde nicht Erbsünde, sondern nur Gemeinschaftssünde sei, also Ausnahmen möglich mache (Ritschl). Denn ist Eine Ausnahme möglich, so sind ihrer mehr möglich. — Wer aber will das im Ernste zu behaupten wagen? Es bleibt nur Eine Erklärung übrig, welche die kirchliche Lehre in den Worten des Apostolikums ausspricht: „Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria".

5. Der Jungfraufohn. Es ist bekannt, daß dieser Satz des Apostolikums in jüngster Zeit Gegenstand lebhafter Verhandlung und mehrfacher Verneinung geworden ist, ähnlich wie der andere Satz von der leiblichen Auferstehung Jesu. Sie sind in ihren Schicksalen wie auch in der Sache mit einander verwandt. Wie die Auferstehung Jesu von der jüdischen Polemik — wie Matthäus den Juden vorwirft (28, 13 f.) — als Betrug der Jünger erklärt wurde, welche Jesu Leichnam heimlich beseitigt hätten — Niemand weiß wohin? — so war es auch der jüdischen Polemik vorbehalten, die wunderbare Geburt Jesu zu leugnen und die Ehre der Maria schließlich in Schande herabzuziehen. Innerhalb der Christenheit aber war nie eine wirkliche Gemeinde, welche diesen wunderbaren Lebenseintritt Jesu in die Welt verneint hätte. Die Evangelien (Matthäus und Lukas) berichten, eine dem Davididen Joseph verlobte Jungfrau habe wunderbare göttliche Botschaft erhalten, daß sie Mutter des verheißenen Sohnes David's werden solle, ohne Manneszuthun, durch heilige Machtwirkung des Geistes Gottes: „Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten" (Luk. 1, 35). Das will sagen, der schließliche Heilsträger wird ein Glied der Menschheit in Israel werden, nicht aus ihr erzeugt, denn nicht ihn zu wirken vermochte die Menschheit, sondern nur ihn zu empfangen, in Kraft einer göttlichen und heiligenden Machtwirkung, welche den Werdenden der Gemeinschaft der sündigen Menschheit von vornherein entnehmen werde, indem er in dieselbe eintrat. Und damit das unfraglich sei, ist er von einer Jungfrau

Digitized by Google

empfangen und geboren, bei welcher Empfangen und Gebären noch nicht statthat, gleichwie er aus einem ungebrauchten Grabe erstand, um alle menschliche Einrede abzuschneiden. Das Verhalten der Maria aber bestand im empfangenden Glauben und seinem demüthigen Gehorsam. Denn ein demüthigeres und zugleich glaubensgehorsameres Wort ist nie geredet worden, als jenes: Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast (Luk. 1, 38), womit Maria ihre ganze Seele und ihren höchsten weiblichen Besitz, ihre jungfräuliche Ehre, völlig in Gottes Hände legt; denn höchste Ehre und größte Schande vor den Menschen grenzen hier enge zusammen. Daher wurde sie auch und ihre Zukunft alsbald in den Schutz des Hauses ihres Verlobten Joseph gestellt und damit vor den Menschen gesichert. Darum werden sie „selig preisen alle Kindeskinder" (Luk. 1, 48) — nicht heilig, aber selig, weil sie geglaubt hat (Luk. 1, 45). Man kann nichts Poetischeres und zugleich Zarteres denken, als diese Geschichte, auch ohne den Stall in Bethlehem und die Hirten auf dem Felde. Aber — sagt man vielleicht — eben die zarte Poesie macht die Geschichte verdächtig. Aber soll Gott in der Geschichte seiner Heilsoffenbarung nicht poetisch und zart sein können, sondern dieß etwa nur das Privilegium der Menschen sein? Wie Menschen dergleichen dichten können, zeigen die Analogien der heidnischen Mythologie, auf die man sich berufen hat. Wir brauchen nur an Zeus und Danae zu denken, um von anderen zu schweigen. Wer wird jene Mythen mit der biblischen Erzählung nur an Einem Tage nennen können? Und eine solche Dichtung soll auf dem Boden Israels entstanden sein, welches gerade darin von allem Heidnischen sich unterscheidet, daß es den heiligen Gott und den sündigen Menschen einander so unendlich ferne rückt, während es der heidnischen Phantasie wenig Mühe kostete, beide in nächste Berührung mit einander zu bringen. Wer hier von Mythologie nach Art der heidnischen reden kann, hat weder das Wesen der israelitischen Gottesvorstellung noch der heidnischen Religion je verstanden.

Aber lassen wir das dahingestellt sein, erwidert man; es ist wenigstens dogmatisch gleichgültig, meinte Schleiermacher; und er hat darin nicht wenige Nachfolger gefunden. Man deutet dann eben das Wort von der Jungfrau in unmöglicher Weise bildlich und geistig um, um für Joseph und die Ehe mit ihm Raum zu gewinnen, den man doch nicht gewinnt. Denn nicht zum ehelichen Sohne Joseph's,

Digitized by Google

sondern zu einer unehelichen Geburt würde die Erzählung führen. Aber abgesehen davon wird die jungfräuliche Geburt nicht bloß nicht gleichgültig genannt werden können, sondern vielmehr gefordert werden müssen. Denn war der, welcher hier Mensch geworden ist, ehe er Mensch wurde, und ist er von Gott aus eingetreten in die menschliche Gemeinschaft, so kann er nicht erst geworden sein, da er hier Mensch wurde. — Aber, wendet man ein, es ist sonst in den Evangelien nicht davon die Rede. Allein wie sollte Maria zu ihrem Verlobten von diesem Erlebniß reden, das sie selbst nicht verstand? Und wie konnte dieß die Jungfrau? oder zu anderen Menschen? wo die größte Schande hart neben der größten Ehre lag? War ja doch eben deßhalb das Kind Jesus von vornherein den Menschen gegenüber unter den Schutz der Ehe gestellt. So hieß er denn auch Joseph's Sohn und Joseph sein Vater (auch Luk. 2, 48), während dem Knaben selbst in dem Maße, als er sich selber innerlich fand, auch sein Verhältniß zum himmlischen Vater als ein näheres bewußt wurde, denn sein Verhältniß zu den Menschen (Luk. 2, 49). Und wie es ihm allmählich bewußt wurde, so konnte er dieß auch der inneren Glaubensentwicklung seiner Jünger überlassen, wenn er ihnen am Anfange als Joseph's Sohn galt (Joh. 1, 45), ohne daß er dieß zu einem Gegenstande besonderer Belehrung machte? Wie sollte er das auch? Und nun vollends dem übrigen Volke gegenüber? Die Erkenntniß seines wunderbaren Ursprungs sollte und konnte nicht Mittel, sondern nur Lohn und Frucht des Glaubens sein. Und den ungläubigen Juden gegenüber — wäre das nicht gewesen: „die Perlen vor die Säue werfen" (Matth. 7, 6)? Und so haben es auch die Apostel gehalten. Wenn Paulus Röm. 1, 3 Jesum als „aus dem Samen David's geworden nach dem Fleisch" bezeichnet, so will er doch — um dieß vielfachem Mißbrauche dieses Wortes gegenüber zum Ueberfluß zu bemerken — nicht vom Samen im Sinne der natürlichen Entstehung reden, sondern nach dem durchgängigen Sprachgebrauche der Schrift (vom Samen Abraham's ꝛc.), von dem zusammengehörigen Geschlechte, unangesehen, wie einer ein Angehöriger dieses Geschlechts geworden ist — das bedarf keines Beweises —; ist doch auch nicht vom Samen eines Davididen, sondern David's die Rede. Dagegen wird man es immer bedeutsam finden dürfen, daß es Gal. 4, 4 heißt: „von sich aus sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe", ohne daß vom Manne die Rede

Digitized by Google

ist; wie es auch Röm. 8, 3 heißt: „seinen selbsteigenen Sohn sandte Gott"; und wie ja auch die Erinnerung an die Präexistenz Jesu Phil. 2, 6 dieß als selbstverständliche Voraussetzung fordert. Wir brauchen daher auch nicht auf das Matth. 1, 23 angeführte jesajanische Wort von der Jungfrau, die schwanger werden und eines Sohnes genesen, und auf seine — wie es uns scheint — Beziehung auf das Haus David's, das wunderbar den zukünftigen Davidssohn von Gott geschenkt empfangen soll, einzugehen. Man hat wohl auch die jungfräuliche Geburt durch Berufung auf die Lesart eines neuerdings im sinaitischen Kloster gefundenen und veröffentlichten Evangelienbruchstücks zu beseitigen gesucht, welche in die sogen. Genealogie Joseph einschiebe. Aber indem dieses Evangelienblatt den folgenden Bericht unverändert läßt, bringt es sich damit in Widerspruch mit sich selbst, ist also zum Beweis untauglich. Die Textänderung mag wohl von solchen Judaisten stammen, die sich von der kirchlichen Gemeinschaft absplitterten.

6. In der Stellung zu Maria gehen allerdings evangelische und römische Kirche aus einander. Denn diese hat die Bahn der apokryphischen Evangelien und ihrer Ausschmückungen der kanonischen Evangelienerzählung durch Erweiterungen unzarter und geschmackloser Neugierde und doketischer Verirrungen weiter verfolgt und so denn sowohl die Unsündlichkeit der Maria von ihrer Empfängniß und Geburt an, sowie ihre bleibende Jungfrauschaft dogmatisch festgestellt. Während die evangelische Kirche den Ruhm der Mutter Jesu darin sieht, daß sie durch ihren Glaubensgehorsam der Menschheit den Heiland vermittelt hat, hat die römische Kirche sie zur Mittlerin des Heils selbst, und zwar für alle Menschen und für alle Zeiten erhoben, und sie so dem Erfolge nach und thatsächlich am Ende an die Stelle Christi selbst gesetzt. Die evangelische Erzählung dagegen läßt sie je länger je mehr zurücktreten. Zwar ist Jesus seinen Aeltern unterthan, in allen Dingen im Hause gehorsam. Aber in dem Maße, als sein Sohnes- und sein Berufsbewußtsein sich entwickelt, muß Maria eine fortschreitende Lösung dieses Sohnes von ihr sich gefallen lassen. Dem zwölfjährigen Knaben gegenüber tritt sie mit einer Erinnerung wegen seiner scheinbaren Gleichgültigkeit gegen seine irdischen Aeltern gegenüber, nur um sich seine Verweisung auf sein näheres Verhältniß zu seinem Vater im Himmel als Antwort zu holen. Auf der Hochzeit zu Kana

Digitized by Google

beantwortet er ihre Frage, ob er nicht dem drohenden Mangel abhelfen wolle und könne, und ihre vielleicht verborgenen Gedanken ehrgeiziger Hoffnungen mit der bekannten Rede, die, wenn auch milder gemeint, als sie zu lauten scheint, und dann durch die That der Abhülfe gemildert wurde, doch sie in die Schranken ihres und seines Berufs zurückweist, für den sie ihm nicht Mutter sei. Als sie später mit den „Brüdern" Jesu ihn aufsucht — sei es, um ihr Hauswesen, dem der Erstgeborne sich entzogen, nach Kapernaum zu verlegen, oder, wie man es auch faßt, ihn zur Rückkehr nach Nazareth zu bestimmen, hält er ihr seinen Beruf entgegen, Gottes Wort zu verkündigen, und die Belehrung, daß die Gemeinschaft mit seinen Jüngern und denen, welche sein Wort im Glauben aufnehmen, ihm an die Stelle seiner bisherigen Familiengemeinschaft getreten sei und näher stehe, als die natürlich ihm Nahestehenden (Matth. 12, 48; Mark. 3, 31 ff.). Sonst kommt sie in den Evangelien nicht vor. Nur noch unter dem Kreuze Jesu begegnet sie uns: sie hat, wie wir sehen, ihren Sohn bis zum letzten Leiden und bis zum Tode der Schmach nicht verlassen und ist nicht an ihm irre geworden. So befiehlt sie denn auch ihr Sohn der Fürsorge des geliebten Jüngers für ihre Tage der Einsamkeit und des Alters, da er das Band des irdischen Lebens, das er zu Kana zu lösen begonnen, nun völlig löst — als „Weib" sie sich ferne stellend hier wie dort —, da er nun in einen Stand des Lebens eintritt, da er nur Gott zu seinem Vater, kein menschliches Weib zu seiner Mutter hat, da sie vielmehr ebenso zu ihm stehen soll, wie alle anderen Gläubigen, ohne irgend ein näheres Verhältniß oder Anrecht an ihn zu haben. Nur noch Ap.-Gesch. 1, 14 wird sie unter den Gliedern der ersten Jüngermeinde nach der Himmelfahrt des Herrn genannt; sonst nie mehr im Neuen Testament; sie verschwindet völlig aus der Geschichte der apostolischen Kirche, soweit wir von ihr wissen — das stärkste Zeugniß wider die falsche Stellung, die ihr in der römischen Kirche in wachsendem Maße zu Theil wurde bis zum jüngsten Dogma ihrer „unbefleckten Empfängniß" und der Mariolatrie, welcher jene Kirche anheimgefallen ist. Nicht heilig, aber selig, wie die Schrift sagt, sollten sie alle Geschlechter der Menschen preisen, weil sie gewürdigt worden ist, die Mutter des Heilands zu werden, woraus die römische Kirche die Mittlerin des Heils und die Zuflucht der Sterbenden gemacht hat. Das Wort vom Weibessamen, welcher „der Schlange den Kopf

Digitized by Google

zertreten wird", hat eine falsche Exegese mit falscher Anwendung der Aussage auf die Mutter des Zukünftigen bezogen: sie wird „den Kopf zertreten"; und schon in der alten Kirche trotz der Verfehlungen, welche z. B. schon Irenäus und Tertullian in ihrem Verhalten gefunden haben, hat man mit dem Gegensatze von Eva und Ave gespielt und ihre Bedeutung neben die Christi selbst gestellt und ihr Leben schließlich zu einer Kopie des Lebens Christi gemacht, von ihrer eigenen sündlosen Empfängniß an bis zu ihrer Erhöhung in den Himmel. Phantasie, Poesie und ritterliche Romantik wirkten zusammen, ein apokryphisches Lebensbild der Mutter des Herrn zu entwerfen, das schließlich die zentrale Stellung des Bildes Christi in der religiösen Praxis besonders der romanischen Länder verdrängt hat. Dem allen setzte die Reformation die alleinige Ehre Christi und seines ausschließlichen Mittlerthums entgegen.

§ 53. Jesu Gottheit.

1. Im Menschen Jesus hat die Kirche von Anfang an nicht bloß den Sohn der Maria, sondern zugleich den ewigen Sohn Gottes erkannt und bekannt. Ist der Mensch Jesus in der Einheit der Niedrigkeit und Hoheit ein Räthsel, so ist der Satz von der Menschwerdung des Sohnes Gottes in ihm die Lösung des Räthsels. „Gott und die Menschheit in Einem vereinigt", „das ewge Licht geht da herein", „der Sohn des Vaters, Gott von Art, ein Gast in der Welt hier ward", wahrer Mensch und wahrer Gott zumal — das ist das Glaubensbekenntniß der Christenheit. Wenn das Bekenntniß der Kirche von der Gottheit Jesu spricht und wir dieß Bekenntniß uns aneignen, so meinen wir das nicht im Sinne eines bloßen „Werthurtheils", wie man sich neuerdings ausdrückt (Ritschl), daß wir nämlich damit nur die Bedeutung und den Werth Christi für uns aussprechen wollen, dagegen dahingestellt sein lassen, was von ihm in Wirklichkeit und seinem Sein nach gilt. Denn er würde für uns nicht den Werth und die Bedeutung Gottes haben, wenn er es nicht seinem Sein nach wäre. Denn nicht nach unserer Werthschätzung richtet sich sein Sein, sondern nach seinem Sein hat sich unsere Werthschätzung zu bestimmen. Es mag für unsere Gedanken seine Schwierigkeiten haben, vom Menschen Jesus Gottheit auszusagen. Aber die Realität hängt nicht von unseren Gedanken und

Digitized by Google

unserer Denkmöglichkeit ab; sondern nach jener haben sich unsere Gedanken zu bestimmen. Nicht unsere Vorstellungen sind maßgebend für die Sachen, wie die alten Sophisten lehrten, sondern diese sind maßgebend für jene. Aber dieses Dogma von der Gottheit Jesu ist nicht bloß ein dogmatischer Lehrsatz von theologischem Interesse, sondern ein Glaubenssatz von religiösem Interesse. Denn dadurch allein — so hat man in verschiedenen Wendungen stets gelehrt — ist die Person des Erlösers für uns, daß er unser einer und zwar der Menschensohn ist, und dadurch allein erlösungskräftig, daß in ihm Gott Mensch geworden ist, und zwar der ewige Sohn Gottes, den wir als die andere Person der Trinität bezeichnen, in welcher ewiger Weise der göttliche Rath unseres Heils besteht. Ist durch die Sünde der Mensch Gotte fern gerückt, so ist in Christo Gott dem Menschen nahe gekommen und selbst Mensch geworden. Wir werden nicht bloß sagen, wie man (seit Anselm) herkömmlich thut: der Mensch zwar mußte, aber nur Gott konnte die Genugthuung für die Sünde leisten, darum ist in Christo Gott Mensch geworden. Sondern nur wenn im Mittler Gott selbst Mensch wurde, ist es die Gemeinschaft Gottes, die er uns vermittelt, und sind es wir Menschen, denen er sie vermittelt. Denn nur dann ist es eine für Gott wirkliche That, wenn sie von ihm selbst ausging und innerhalb seiner selbst, im Umkreis seines trinitarischen Lebens sich vollzog, und nur dann ist es eine für uns wirkliche und gültige That, wenn sie innerhalb der Menschheit sich vollzog; also vom Gottmenschen.

2. Von Alters her hat man vielfach mehr in philosophischer als in religiöser Weise, nämlich von einer Idee aus, den Gottmenschen zu begründen versucht. Denn die Philosophie zwar hat es mit Ideen, die Religion dagegen mit Thatsachen zu thun. Wir werden also nicht etwa von der Idee Gottes aus eine Nothwendigkeit des Gottmenschen konstruiren dürfen, sei es, weil Gott als der Absolute in seinen Entschließungen und Thaten nur von sich, nicht von den zufälligen Handlungen der Menschen (wie die Sünde) abhängig sei (so z. B. Duns Scotus und mehrfach reformirte Theologen) — denn Gott hat sich begeben, ein Gott der Geschichte zu sein —, oder weil Gott als die persönliche Liebe von vornherein ein Gott der Gemeinschaft mit den Menschen sei (z. B. Dorner). Denn das würde nur einen Gott der Menschen, aber nicht den Gottmenschen ergeben; oder von der Idee des Menschen aus, etwa

Digitized by Google

weil nur so die Menschen eine Einheit bilden würden (so vielfach Mystiker) — denn das würde nur zum „Menschensohn", nicht zum ewigen Gottessohn führen —, oder weil die höchste Bestimmung des Menschen seine Empfänglichkeit und Gemeinschaft mit Gott sei (z. B. Dorner) — aber das würde nur den Menschen Gottes, aber nicht den Gottmenschen selbst zur logischen Folge haben —; oder endlich von der Idee der absoluten Religion aus; denn diese sei das Christenthum, nur weil es die gottmenschliche Religion sei (z. B. Ullmann, Dorner) — aber diese ist das Christenthum, nur weil wir durch den Gottmenschen Menschen Gottes werden —. Oder auch man geht (so ist es vielfach in der modernen Theologie, z. B. auch bei Kaftan) von dem Gedanken der Offenbarung Gottes aus und kommt von da aus auf Christum; aber das würde schließlich nur zu Jesu als dem Propheten führen und nicht zum Hohenpriester. — Kurz nicht — wie dort — von einer Idee aus oder als eine Nothwendigkeit der Vernunft oder, wie hier, als Konsequenz der Offenbarung werden wir den Gottmenschen fordern oder konstruiren; sondern von der Sünde und ihrer Thatsache und zwar auch als entsprechende Thatsache werden wir den Gottmenschen zu verstehen haben.

3. So hat es auch die Schrift überall dargestellt, daß sie die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt mit der Liebe Gottes gegen die Sündigen, Gefallenen, Verirrten u. s. w. begründet. Denn „also hat Gott die Welt — nicht bloß die geschaffene, sondern die sündige — geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab — nicht bloß im Tode, sondern in der Sendung selbst —, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden u. s. w. (Joh 3, 16); die Welt zu retten (Joh. 12, 47); „zur Versöhnung für unsere Sünden" hat Gott in Liebe zu uns „seinen Sohn gesandt" (1 Joh. 4, 10), die Verirrten zu suchen, zu retten ist der gute Hirte gekommen (Luk. 15); die Schafe vor dem Wolfe zu schützen hat der gute Hirte sein Leben hingegeben (Joh. 10, 11. 17); und ebenso ist durchweg in der apostolischen Darstellung die Sendung Christi in die Welt mit dem Zweck der Versöhnung u. s. w. begründet — was keines Beweises erst bedürfen wird. So ist es denn auch in der Kirche stets von den eigentlichen Vertretern des kirchlichen Gedankens in alter (z. B. Augustin u. A.) und neuer Zeit (z. B. Jul. Müller, Thomasius u. A.) gefaßt worden. Und nur so behält die Botschaft von der

Digitized by Google

Menschwerdung Gottes in Christo ihre ganze eindringliche und überwindende Kraft, wenn es des Menschen Sünde ist, welche Gott vom Himmel in unsere Menschengemeinschaft herabzieht und zu dem Unglaublichen bewegt, daß er in Christo unser einer geworden ist, und zwar aus freien Stücken in erbarmender Liebe.

Denn hat ihn auch die Noth unserer Sünde dazu bewegt, so ist es doch seine freie That. Denn als Vollzug des trinitarischen Heilsrathes ist es auch die selbsteigene That der Trinität je nach der Eigenthümlichkeit ihrer Faktoren. Denn wie Alles vom Vater ausgeht und in ihm seinen letzten Grund hat, so speziell auch dieser Vollzug seines ewigen Liebeswillens: er hat aus Liebe zur Welt seinen Sohn in die Welt gesandt (Joh. 3, 16; Gal. 4, 4). Mit freiem Willen aber ist der Sohn darauf eingegangen und hat sich selbst dem Vollzug dieses Willens zur Verfügung gestellt: „Siehe, ich komme zu thun deinen Willen" (Ps. 40, 8; Hebr. 10, 7 ff.), und hat in seiner Herabkunft vom Himmel (Joh. 3, 13; 6, 38. 51; 16, 28 u. s. w.) seine Herrlichkeit bei Gott darangegeben (Joh. 17, 24; Phil. 2, 6) und das Opfer seines Lebens frei gebracht (Joh. 10, 17. 18), wie denn auch die ganze Leidensgeschichte zeigt, daß er durchweg den Willen des Vaters geschichtlich vollzieht und vermittelt. Der heilige Geist aber als die Macht der inweltlichen Einwirkung und Einwohnung Gottes hat den Eingang des Sohnes in die Welt und seine Einigung mit der menschlichen Natur (Luk 1, 35 u. s. w.) sowie andererseits die bleibende und lebendige Gemeinschaft des Menschgewordenen mit dem Vater durchweg vermittelt (Joh. 5, 19 f. u. s. w). Wir haben in der Menschwerdung Gottes in Christo nicht etwa eine That Gottes zu sehen, wie sonst wohl Gott auf und in der Welt wirkt, so zwar, daß Gott selbst außer und über dieser Wirkung steht, wie wir z. B. beim Werke der Schöpfung unterscheiden zwischen dem Schöpfer selbst und dieser seiner That; sondern die That Gottes in Christo und Gott selbst fallen hier in Eins zusammen. Oder so, daß wir vollends zwischen der Idee oder, wie man sich etwa ausdrückt, dem „Prinzip" der Erlösung oder des Christenthums und dem erlösenden Gott selbst unterscheiden dürften — wie wir etwa in anderen Religionen zwischen der Religion selbst und dem Religionsstifter unterscheiden —, sondern Christus selbst ist das Christenthum, ist in Person die Erlösung oder das Heil, weil er in Person die Gegenwart Gottes, weil er die Menschwerdung Gottes ist.

Digitized by Google

4. Denn es ist die Identität des Ewigen und des Geschichtlichen, die in der Person Christi stattfindet. Ist der Rath des Heils — wie wir sahen — innerhalb der Trinität ewig im Sohne gefaßt, so ist es der Sohn selbst, der im Menschen Jesus gegenwärtig und wirklich geworden ist. Der ewig beim Vater und Gott von Art war, heißt es deßhalb im Anfang des Johannesevangeliums, ist um unsertwillen „Fleisch" geworden, d. h. eingetreten in die Wirklichkeit menschlicher Natur und Seinsweise. Deßhalb setzt sich Jesus der Menschgewordene persönlich gleich und in eins mit dem Ewigen: ehe denn Abraham ward, bin ich (Joh. 8, 58). Es ist dasselbe Ich nach wie vor; es ist dasselbe Subjekt. Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt, sagt daher der mitten im Kreis seiner Jünger stehende (Joh. 16, 28). Ob wir Joh. 3, 13 lesen: „der im Himmel ist", oder (z. B. mit Bengel) verstehen: „der im Himmel war", oder mit den besten Handschriften dieses Wort streichen, das bei unseren alten Dogmatikern eine so große Rolle in ihrer Lehre vom Gottmenschen spielte, ist gleich — der Gedanke bleibt immer bestehen, daß es Einer und derselbe ist, hier wie dort; nur hier als der der Zeit angehörige Menschgewordene, dort als der ewige Sohn. Ewigkeit und Zeit aber liegen nicht so auf gleicher Fläche — so zu sagen — daß sie etwa Eine Linie bildeten und das zeitliche Dasein nur gleichsam die geradlinige Fortsetzung des ewigen wäre, wie etwa bei uns das Heute nur die Fortsetzung von Gestern ist; sondern es sind ganz verschiedene Seinsformen, die zeitliche und die ewige. Die Ewigkeit kann sich der zeitlichen Wirklichkeit zum Träger und Inhalt setzen, aber als Zeit geht sie in eine ganz andere Form der Existenz ein. So also ist der Mensch Jesus auf Erden derselbe, wie der ewige Sohn beim Vater, aber — werden wir sagen dürfen — nicht als derselbe, sondern als einer, der in ganz anderen inneren wie äußeren Bedingnissen des Seins steht.

5. Es ist das ewige göttliche Wesen, das hier dem Menschen Jesus eignet, der es als Inhalt in sich trägt. Man pflegt das die göttliche Natur zu nennen, mit einem vielleicht nicht ganz geeigneten Ausdruck, sofern wir bei „Natur" an ein Werden und Gewordensein des kreatürlichen Daseins denken. Die Schrift spricht Kol. 2, 9 von der ganzen Fülle der Gottheit, d. i. dessen, was Gott zu Gott macht, „die in ihm leibhaftig", d. h. in ihm, dem leiblich gewordenen, gewohnt habe. Das will also sagen: die ganze Fülle des göttlichen

Digitized by Google

Lebens und Liebens wohnte ihm ein, wie der Herr von sich selbst sagt, daß er das göttliche Leben in sich trage und daher Gott gleich sei (Joh. 5, 26); freilich in der geschichtlichen Wirklichkeit eines Menschenlebens. Dürfen wir eine freilich nur annähernde Analogie bei uns selbst herbeiziehen, so mögen wir an die Fülle unseres eigenen Wesens und seiner Lebens- und Liebeskräfte denken, die wir in die Wirklichkeit unseres irdischen Lebens und Wirkens hineinlegen, ohne daß doch jene Fülle darin aufgeht und sich erschöpft. Aber es ist immer doch die bestimmte Form und Wirklichkeit, in welche sich unser Inhalt kleidet und niederlegt. Aehnlich, mögen wir etwa denken, hat Christus die Fülle seines göttlichen Wesensinhalts in die geschichtliche Wirklichkeit seines menschlichen Daseins und Berufs hineingelegt.

Und was von seinem ewigen göttlichen Wesen gilt, das er in sich trug, das gilt ähnlicher Weise auch von seinem innergöttlichen Verhältniß zum Vater. Seine Gottesgemeinschaft — auch hier ewiger Art, aber in geschichtlicher Form — ist nicht bloß zu denken wie die Gottesgemeinschaft eines Menschen etwa als moralische Harmonie oder als Herzenseinklang od. dergl., sondern sie ist ihrem Wesen nach unbedingte Gotteinheit: ich und der Vater sind eins (Joh. 10, 30). Nur eben in der geschichtlichen Form, in welcher das Verhältniß des Menschen zu Gott überhaupt seine Wirklichkeit hat. Von diesem Verhältniß aber gilt, daß es durchweg sittlich bedingt ist. So ist auch jene Gotteinheit hier in der Form sittlicher Harmonie mit dem Vater wirklich: „Der mich gesandt hat, läßt mich nicht allein; denn was ihm wohlgefällig ist, thue ich allezeit" (Joh. 8, 29). Aber es ist der ewige innergöttliche Liebeswille, der sich vollzieht in dieser geschichtlichen Form des menschlichen Gehorsamswillens. Das Geschichtliche für sich betrachtet wäre ein Räthsel, es weist über sich selbst hinaus auf ein zu Grunde liegendes Ewiges: das Räthsel löst sich eben dadurch, daß er als die geschichtliche Wirklichkeit des Ewigen erkannt wird.

6. Und in gleicher Weise wird Jesu Verhältniß zur Welt zu verstehen sein. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist ein Verhältniß der Macht und der Liebe — das sind die beiden wesentlichen Seiten desselben. So ist es auch hier bei Jesu. Es ist ein Verhältniß der Macht, denn, wie die Schrift es ausdrückt, er offenbarte seine Herrlichkeit, d. i. seine göttliche Majestät, die Fülle der göttlichen Eigenschaften, in denen das Wesen Gottes sich entfaltet und

Digitized by Google

darlegt. Mit Recht hat unser Bekenntniß (Konkordienformel, Art. VIII) diesen Satz festgehalten: Christi Gottheit ist nicht etwa eine geminderte od. dergl., oder vollends etwa nur eine Göttlichkeit, wie wir dieses Wort in abgeschwächtem Sinne auch von Kreatürlichem gebrauchen, sondern im vollen Sinne ein Verhältniß der Macht und der Liebe. Aber Macht und Liebe stehen einander nicht gleich, sondern die Liebe ist die Königin im Umkreis der göttlichen Vermögen und sitzt, wenn wir so reden dürfen, auf dem Throne Gottes und seines Herzens; und die Macht dient nur der Liebe; wie etwa die Welt des Physischen der Welt des Sittlichen und ihren Zwecken dient. In Christo aber ist der göttliche Liebeswille leibhaftig erschienen und Mensch geworden, somit schlechthin bestimmend und maßgebend für sein ganzes Leben und seine gesammte Berufserfüllung. Darnach also normirt sich auch seine Machtstellung und Machtbethätigung, also auch seine Weltstellung und ihre Bethätigung. Von da aus werden wir daher auch seine Menschwerdung selbst zu verstehen haben.

§ 54. Die Menschwerdung.

1. Ist Jesus der Gottmensch, wie haben wir die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes zu verstehen, der ewig Gott bei Gott war und in der Zeit Mensch auf Erden geworden ist (Joh. 1, 1. 14)?

Auf Grund der Schrift lehrt die Kirche: der ewige Sohn Gottes hat menschliche Natur angenommen, und zwar unsere menschliche Natur, wie sie jetzt in Wirklichkeit ist. Die Weihnachtslieder verherrlichen um die Wette dieses Wunder. „Gelobet seist du, Jesu Christ, daß du Mensch geboren bist". „Des ewgen Vaters einig Kind jetzt man in der Krippen findt. In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ewge Gut". Ist es eine That des Ewigen, so fällt die Aktivität auf die göttliche, nicht auf die menschliche Seite. Der, welcher ewig beim Vater war, geht ein in einen Stand des Daseins, in dem er nicht war, so daß also von ihm, dem ewigen Sohne Gottes, die Menschwerdung ausgeht; er ist das Personbildende, das Begründende und Zentrale Der Gottmensch ist also, wie man sich ausdrückt, theozentrisch, nicht anthropozentrisch zu verstehen, d. h. das Göttliche in ihm ist das Erste und Personbildende, nicht die menschliche Seite. Wir werden die Menschwerdung also nicht so zu verstehen haben, als ob der ewige Sohn Gottes sich mit einer

Digitized by Google

menschlichen Persönlichkeit verbunden hätte, was etwa eine prophetische oder „ebionitische“ (d. h. jüdisch-christliche) Geisterfüllung, oder etwa einen Idealmenschen (wie etwa je in ihrer Weise Hase und Schleiermacher annahmen) zur Folge gehabt hätte. Das wäre höchstens (wenn man es so nennen darf) Gottwerdung eines Menschen, nicht Menschwerdung Gottes. Oder wie es eine moderne Ansicht (Beyschlag, Weizsäcker) faßt: die göttliche Idee, wie sie im Geiste Gottes vorher existirt habe, sei im Menschen Jesus zur geschichtlichen Wirklichkeit geworden und dieser Mensch Jesus dann zur Gottheit erhoben worden. Das würde schließlich auf die Bahnen heidnischer Mythologie führen, die Jesum etwa wie in Herakles durch Leiden hindurch zum Olymp aufsteigen und so zur Gottheit erhoben werden lassen. Oder wie man (Ritschl) wohl gesagt hat, in Jesu Christo hat der göttliche Weltzweck der Liebe einen Träger oder Vollzieher gefunden. Immer würde das einen „gewordenen Gott“ ergeben, wie man (H. Schultz in Göttingen) auch ausdrücklich gesagt hat, während wir dieß als einen inneren Widerspruch und als nichtchristliche Vorstellung bezeichnen müssen, von einem gewordenen Gott zu reden. Immer wäre da die menschliche Seite begründend und bewirkend; und darin stimmt die moderne Theologie im Grunde zusammen, wenn sie die Person Christi anthropozentrisch statt theozentrisch faßt. Dem gegenüber lehrt die kirchliche Theologie, daß es der ewige Sohn Gottes war, der menschliche Natur an sich genommen und in seine persönliche Einheit aufgenommen hat.

Demnach werden wir auch die Menschwerdung nicht in dem Sinne verstehen, daß der ewige Sohn im Menschen Jesus gleichsam untergegangen sei und seine Gottheit und göttliches Wesen sich in menschliches Wesen verwandelt habe, was so eine Art Metamorphose ergäbe. Noch weniger aber ist die Menschwerdung eine äußerliche Annahme, wie man etwa sich in ein Gewand hüllt, das die eigene Wirklichkeit nur verbirgt, nicht mit derselben eins wird. Sondern indem der ewige Sohn Gottes menschliche Natur annahm, hat er sie zu *seiner* Natur, das will sagen — denn das ist der Begriff und die Bedeutung unserer „Natur“ — zum Organ seiner Selbstbethätigung gemacht, so daß alles sein Thun und Wirken sich durch sie vollzog, und zwar nicht bloß sein äußeres, sondern auch sein inneres, sich also auch die ganze geschichtliche Wirklichkeit seines inneren Lebens, sein Denken, Wollen, Bewußtwerden u. s. w. menschlich vermittelte und verwirklichte.

LIBRARY OF THE
SEMINARY,
Digitized by Google

2. Aber wie soll eine so innige Einigung der göttlichen und der menschlichen Seite möglich sein? Nicht nach unserem Verständniß der Möglichkeit haben wir die Wirklichkeit zu bemessen, sondern nach der Wirklichkeit, die uns gewiß ist, haben sich unsere Gedanken der Möglichkeit zu bestimmen. Denn unsere Gedanken müssen sich erweitern und ausdehnen nach der Weite und dem Umfang der göttlichen Geheimnisse. Wohl aber mögen wir Anhaltspunkte für unser Denken zu finden suchen. Und zwar ist es vor Allem die ewige Beziehung, welche, wie wir wissen, im göttlichen Rathe zwischen Gott und dem Menschen als dem Objekt des göttlichen Liebeswillens stattfindet. Denn nach diesem hat Gott sich im Menschen ein kreatürliches Abbild seiner selbst gegeben, und zwar speziell des Sohnes Gottes; denn in diesem, wie wir sahen, hatte der ewige Liebesrath seinen Ort im Innern Gottes. Im Sohne sind wir von Ewigkeit gewollt und versehen. Auf Grund dessen aber findet nicht bloß das Verhältniß des Gegensatzes, sondern der Analogie zwischen ihm und uns statt; nicht bloß wie das Unendliche und das Endliche, der Schöpfer und das Geschöpf gegensätzlich zu einander stehen; sondern wie das absolute Ebenbild Gottes im Sohn und das kreatürliche Abbild Gottes im Menschen als das Ziel des göttlichen Willens. So sind sie beide für und auf einander hin. Nicht die Nothwendigkeit der Menschwerdung wollen wir damit begründen, wie es in jener Theorie der Fall ist, welche eine unbedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung, wie wir sahen, lehrte, sondern nur die Möglichkeit der Menschwerdung. Zu dieser allgemeinen Möglichkeit aber kommt noch die besondere hinzu, wie sie in der menschlichen Natur Christi, des Menschensohnes, enthalten ist, welche ohne die Schranke sowohl der Sünde, als der Einseitigkeit der gewöhnlichen Menschennatur war, welche die unbedingte Gottesgemeinschaft ausschließen würde. Vielmehr vermöge jener gegenseitigen Beziehung konnte sowohl die Menschheit in Christo von Gott in seine Gemeinschaft aufgenommen werden, als auch konnte diese Gott in sich aufnehmen. Das ist der Unterschied lutherischer und reformirter Denkweise. Während die reformirte Denkweise mit dem Gegensatz des Unendlichen und Endlichen rechnet, wonach das Endliche nicht fähig ist, das Unendliche völlig in sich zu schließen, sondern es nur theilweise in sich befassen und dadurch nur eben erhöht werden kann, stellt die lutherische den Satz auf, daß die endliche Menschennatur in Christo

Digitized by Google

fähig war, die göttliche völlig in sich aufzunehmen und in sich zu schließen.

3. Darnach bestimmt sich die Einigung der beiden Seiten im Gottmenschen. „Gott und die Menschheit in Einem vereinet" — so bekennt der christliche Glaube von Christo. Es ist einer und derselbe, mit dem wir es im Glauben zu thun haben, Eine Person, welche der Gegenstand unseres Glaubens ist, Ein Du, an welchen wir uns betend wenden; uns verwandt, unser Bruder, unseres Gleichen, und doch Gott von Art, mit dem Vater und dem heiligen Geist gleicher Macht und Ehren, unsere Zuflucht jenseits aller Welt und Zeit; beide Seiten innigst vereint; Fleisch geworden, aber voller Gnade und Wahrheit; den Bedingnissen des irdischen Lebens untergeben und doch das ewige Leben in sich tragend; in menschlicher Wirklichkeit und doch „die Fülle der Gottheit" in sich beschließend; denn dieses Wort Kol. 2, 9 gilt nicht bloß vom Verklärten, sondern nicht minder vom Irdischen. Die ersten drei Evangelisten lassen die Doppelheit mehr geschichtlich auf einander folgen, auf den Irdischen den Himmlischen; aber im Irdischen leuchtet schon seine Zukunft als seine verborgene Gegenwart; und es ist einer und derselbe, der von der Arbeit müde im Schiffe ruht, und der von den Wolken des Himmels in die Welt Gottes getragen wird u. s. w.; während dagegen das vierte Evangelium beide Seiten mehr in Einheit zusammengeschlossen die eine in der anderen darstellt; der Apostel Paulus dagegen geht vom Erhöhten aus, der ihm in himmlischer Verklärung erschienen ist, und versteht und deutet von da aus sein irdisches Leben. Immer, sehen wir, ist es der Eine selbe Christus in der Doppelseitigkeit seines Wesens.

Es ist daher natürlich, daß der Kirche wie im Glauben, so auch im theologischen Versuch des Verständnisses vor Allem die Eine — zweiseitige — Person gegenwärtig und der Gegenstand ihrer religiösen und theologischen Betrachtung war. Es kam nur darauf an, wie sie das Verhältniß der beiden Seiten zu einander faßte, um so die Einigung der beiden Seiten auch gedankenmäßig zu vollziehen und sich vorstellig zu machen. Das war der Gegenstand und das Interesse in einer Reihe von Kämpfen, welche die späteren Jahrhunderte, seit dem fünften, erfüllten, und besonders durch den Unterschied der sogen. alexandrinischen und antiochenischen Schule bestimmt waren. In jener herrschte der spekulative Geist und ihm entsprechend

Digitized by Google

das Interesse vor, die Einheit der Person, und zwar von der göttlichen Seite aus zu begreifen, in dieser dagegen war es der Geist der verständigen Reflexion, welcher maßgebend war und daher auch mehr den Unterschied der beiden Seiten zu sichern suchte. Der Unterschied der Schulen knüpfte sich besonders an die beiden Namen Cyrill von Alexandrien und Nestorius, Patriarch von Konstantinopel. Man wird zugestehen müssen, daß das eigentliche Glaubensinteresse und der eigentlich spekulative Gedanke mehr auf Seiten Cyrill's war, während Nestorius mehr das Interesse des nüchternen und sondernden Verstandes vertrat. Der Gegensatz der Lehren faßte sich im Unterschied der Benennung der Mutter Jesu zusammen. Dort hieß Maria die Gottesgebärerin, hier die Christusgebärerin; denn dort ist es die göttliche Person, welche Gegenstand der Verehrung war; hier ist es der Mensch Jesus, der gesichert werden sollte; dort ist es daher die Einheit, hier der Unterschied, der betont wurde. Während aber die antiochenische Richtung es etwa mehr äußerlich bei einer bloßen Aneinanderfügung und Einwirkung der göttlichen Seite auf die menschliche bewenden ließ, und so in die Gefahr einer Trennung der persönlichen Einheit gerieth, war es hier in den Konsequenzen (des Eutyches) die Gefahr, das Menschliche im Göttlichen in einer Art Substanzverwandlung des Einen im Anderen untergehen zu lassen, welche drohte. Es war daher die Aufgabe in der kirchlichen Entscheidung (zu Chalcedon 451), auf der einen Seite die beiden Seiten in ihrer Besonderheit unverworren festzustellen und die Einheit auf den persönlichen Mittelpunkt zu beschränken, in welchem die beiden Seiten sich berühren und zusammentreffen, ohne doch selbst in einander überzugehen. Auf diesem Standpunkte ist die alte Kirche — auch in der 2. Hälfte des sogen. athanasianischen Bekenntnisses — stehen geblieben, während die sich trennenden beiden Abweichungen — die sogen. monophysitische und die nestorianische — entweder auf die Vereinigung oder auf die Sonderung den Accent legten. Aber es lag in der Natur der Sache, daß das bloße Zusammentreffen der beiden Seiten im persönlichen Zentrum dem Interesse des Glaubens nicht genügte, welcher im Menschen Jesus den ewigen Sohn Gottes, im ewigen Sohn Gottes glaubend auch den Menschen ergreifen und besitzen will. Das ist — werden wir sagen dürfen — der Fortschritt, den nach leisen Versuchen der alten griechischen Kirche (in ihrem letzten großen Dogmatiker Johannes

Digitized by Google

Damascenus), nachdem das Mittelalter das Problem im Grunde hatte liegen lassen, besonders Luther und die Theologie der lutherischen Kirche that, und so die alexandrinische Theologie fortbildete, während die reformirte Theologie mehr der nestorianischen Bahn folgte. Und wir werden jener Richtung aus demselben Glaubensinteresse, welches Luther bestimmte, vor dieser Denkweise den Vorzug zugestehen müssen. Die Dogmatik hat die Lehre im Anschluß an die Konkordienformel (VIII. Artikel) im theologischen Gewande jener Zeit im Einzelnen darzustellen gesucht, indem sie die Einigung der beiden Seiten bis zur sogen. gegenseitigen Mittheilung ihrer Eigenschaften durchführte — allerdings in einer scholastischen Gestalt, die uns jetzt fremdartig erscheint, da wir nicht mehr nach so formalistischer Logik, wie es damals Brauch war, zu denken gewohnt sind, sondern mehr geschichtlich und lebendig zu denken pflegen. Aber wir müssen nur eben nicht bei der äußeren Rüstung stehen bleiben, in welche sich damals die Gedanken kleideten, sondern die Beweggründe und Gedanken selbst, die sich in diese Einkleidung hüllen, zu ergreifen suchen.

Wenn wir — das ist der treibende Gedanke — in der Schrift dem ewigen Sohne Gottes menschliche Art und Eigenschaften, dem Menschen Jesus Göttliches zugeschrieben und von ihm ausgesagt finden — ist das nur Redeweise und, wie es Zwingli genannt hat, eine wechselseitige Vertauschung der Prädikate („Alloiosis") — wogegen sich Luther stets auf das Entschiedenste erklärte —, oder ist es streng eigentlich zu nehmen? Ist es der Mensch, der Gott ist und nicht bloß heißt? und der ewige Sohn Gottes, welcher der Menschgewordene ist und nicht bloß so erscheint? Wir werden es in jenem Sinne nehmen müssen und uns nicht bloß bei diesem begnügen dürfen — bis zu den Sätzen des Kirchenliedes, nicht bloß: „O Liebe, Liebe, du bist stark! du streckest den in Grab und Sarg, vor dem die Felsen springen", sondern auch zu solchen Worten, so hart sie lauten, wie: „Der Mensch verwirkt den Tod und ist entgangen: Gott wird gefangen" (Joh. Heermann), oder: „Gott selbst liegt todt" u. ähnl. Es ist nicht bloß etwa scholastische oder auch dogmatische Logik, sondern es ist religiöses Interesse, was uns im Liede so reden und bekennen heißt. Denn es liegt uns Alles daran, zu wissen, daß wir im Menschen den ewigen Sohn Gottes, im ewigen Sohn den Menschen im Glauben ergreifen. Wir können den Ewigen nicht tief genug

Digitized by Google

ins Fleisch ziehen, es ist uns um so tröstlicher, sagt Luther, und die Theologie seiner Kirche suchte auch in ihren Gedanken und Reden auf dieser Bahn zu bleiben. Freilich sehen uns ihre Sätze zuweilen etwas fremd und starr an; wir erkennen in der Person des Gottmenschen, die sie zeichnen, nicht ohne weiteres den lebendigen Jesum Christum der Evangelien wieder; es ist eine etwas mühselige Methode, der sie folgen; aber wer die wissenschaftliche Weise jener Zeit kennt, der wird auch zugestehen, daß es eben die Art jener Zeit überhaupt war, die uns auch hier begegnet. Man dachte mehr in schematisirender Weise, als in der geschichtlichen, wie sie uns geläufiger ist Aber so starr uns auch die Waffenrüstung erscheint, in der die Gedanken einhergingen, hinter der starren Rüstung barg sich doch eine lebendige Empfindung, und wir brauchen nur die Erbauungsliteratur und die kirchliche Poesie jener Zeiten der starren Dogmatik — und dieser Dogmatiker selbst — zu lesen, um das warme Herz und das lebendige persönliche Verhältniß zum Heiland zu fühlen. Der Fehler lag mehr in der Methode, als in der Sache selbst, und war durch den Gang, welchen die Geschichte des Dogmas vom Gottmenschen genommen hatte, bedingt. Man war von Alters her gewohnt, die beiden Naturen wie zwei mathematische Größen zu behandeln, mit denen man rechnete und die man in einander zu schieben suchte, während es uns von der Schrift her geläufiger ist, sie nicht wie zwei neben einander stehende Größen oder auch Substanzen zu betrachten, sondern als im geschichtlichen Werden der Einen doppelseitigen Person. Denn die Schrift sagt Joh 1, 14 nicht bloß: der „Logos“ hat menschliche Natur angenommen, sondern er ist „Fleisch geworden“. Suchen wir dieses Wort zu deuten — soweit wir überhaupt vermögen, die geheimnißvolle Thatsache uns vorstellig zu machen und etwa in unsere Gedanken zu übersetzen —, so werden wir etwa sagen dürfen: Der ewig war, ist, ohne aufzuhören zu sein, der er war, in die geschichtliche Existenzform einer menschlichen Persönlichkeit eingegangen, in diese neue Form menschlichen Bewußtseins, menschlicher Willensbewegung u. s. w., so daß „der Logos“ sich zum Grund und Inhalt dieser seiner Existenzform als geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi setzte. Es ist nicht eine Doppelpersönlichkeit, in welcher neben einander göttliches und menschliches Bewußtsein, Denken, Wollen ꝛc. stünde, sondern das eine ist im anderen; ewig göttlich seinem Wesen und Inhalt, menschlich seiner geschichtlichen Wirklichkeit nach; nicht

Digitized by Google

als hätte sich das göttliche Wissen und Wollen etwa eine besondere Existenz oder Wirklichkeit neben dem menschlichen Wissen und Wollen vorbehalten, sondern es ist in diese menschliche Wirklichkeit eingegangen; so daß wir beide Seiten unterscheiden wie Wahrheit und Wirklichkeit, Inhalt und Form, Wesen und Existenzweise; nicht wie zwei Linien des Denkens und Wollens, die neben einander hergehen und nur etwa in sittlicher Harmonie mit einander stehen; sondern es ist das ewige göttliche Bewußtsein und der ewige göttliche Wille, der in diesem menschlichen Dasein sich findet und seine Wirklichkeit hat.

4. Darnach haben wir auch das Leben des Gottmenschen zu verstehen. Es ist wie alles Leben vom ersten Augenblick an ein werdendes, volles und wahres Menschenleben, durch alle Stufen menschlicher Entwicklung, innerer und äußerer, hindurch, nur eben immer normal, ohne von der Sünde, die es umgab, irgendwie beeinflußt und auf ihre Wege je abgeführt zu werden, sondern immer aus der inneren ewigen Gemeinschaft mit dem Vater heraus lebend; nur ist diese ewige Gemeinschaft in die geschichtliche des Menschgewordenen übergegangen. Es ist der Träger des ewigen Lebens, der dieses geschichtliche Menschenleben lebt, es ist der ewige Liebeswille, der die Gestalt des menschlichen Gehorsamswillens angenommen hat, also göttlichen Inhalts und darum von absoluter Bedeutung, ebenso im Leben des Kindes, wie im Wandel des Mannes; so daß ihn haben heißt das Leben, das Licht, die Wahrheit, die Gottesgemeinschaft haben; immer Eins im Anderen, der ewige Sohn Gottes im Menschen; es ergreift und besitzt der Glaube im Einen zugleich den Anderen. Kurz: „Gott und die Menschheit in Einem vereinet, wo alle vollkommene Fülle erscheinet". Und will sich der unendliche Gehalt dieser gottmenschlichen Person nicht in die Schranken unseres irdischen Denkens fügen und quillt der Inhalt uns immer über den Rand des geistigen Gefäßes, so trösten wir uns schließlich mit dem sterbenden Melanchthon, der unter den Gründen, die ihm die Bitterkeit des Todes erleichterten, auch den nennt, daß er nach dem Tode die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur Christi besser verstehen werde.

Diese gottmenschliche Einheit nun hat nach der Schrift zwei geschichtliche Stufen durchgemacht: die der Entäußerung und der Erhöhung.

Digitized by Google

§ 55. Der Stand der Entäußerung.

1. „Welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein, sondern äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden" — so schreibt Paulus an die Philipper 2, 6 ff., indem er das Beispiel Christi ihnen als Vorbild ihres gegenseitigen Verhaltens vorhält, daß sie nicht auf ihren hohen Christenstand pochen, sondern sich desselben in ihrem Verhalten begeben und sich in gegenseitigem Dienste einander unterordnen sollten. Der Gedanke, welchen der Apostel in dieser berühmten Stelle ausdrückt, ist nicht bloß dieser Stelle eigen; er geht auch durch die übrige Schrift hindurch. Schon in dem Worte vom Fleischgewordensein (Joh. 1, 14) liegt er; denn es heißt nicht bloß: er ist Mensch geworden, sondern Fleisch, d. h in dieser schwachen, bedingten, abhängigen, menschlichen Natur. Denn, sagt der Herr wiederholt: er hat „den Himmel verlassen" (Joh. 6), d. h. nicht bloß etwa den himmlischen Ort — denn an welchem Orte sollte Gott, der Ueberweltliche, sein? —, sondern den himmlischen Stand, der weltüberwaltenden Weltmächtigkeit; oder er hat die „Herrlichkeit beim Vater", die ihm eigen war, darangegeben, da er Mensch wurde, und erbittet sich dieselbe bei seiner Verklärung wieder zurück (Joh. 17, 5. 24), oder es heißt etwa auch: er ist, da er reich war, um unsertwillen arm geworden (2 Kor. 8, 9); und so denn vom Vater abhängig in allem seinem Thun (Joh. 5, 19: der Sohn kann nichts von ihm selbst thun, denn was er siehet den Vater thun u. s. w.), in seinem Lehren (Joh. 7, 16: meine Lehre ist nicht mein, sondern deß, der mich gesandt hat; 8, 28: wie mich mein Vater gelehrt hat, so rede ich), in seinen Wundern (Joh. 5, 36: die Werke, die mir der Vater gegeben hat; 10, 32; 11, 42 vor der Auferweckung des Lazarus: ich weiß, daß du mich allezeit höreſt u. a.), am bezeichnendsten aber in der angeführten Philipperstelle. Die Stelle ist Gegenstand vieler Untersuchungen geworden und hat eine reiche Geschichte der Auslegung durchgemacht; wir begnügen uns, nur kurz das Verständniß darzulegen, das uns das richtige scheint. Nicht, wie es unsere Alten verstanden, vom Menschgewordenen wird das Wort zu verstehen sein, sondern von seiner Menschwerdung: da er in die Menschheit

Digitized by Google

einging, um unser einer zu werden, hat er sich seiner Gottesgestalt, d. i. seiner Gottesstellung zur Welt begeben, und seine gottgleiche Herrlichkeit, die als seine Zukunft vor ihm lag, nicht wie einen Raub an sich gerissen, sondern irdischer Mensch geworden, hat er in demüthigem Gehorsam gegen seinen Beruf und den Willen des Vaters bis zum Tod am Kreuz seine himmlische Gottesstellung aus den Händen des Vaters empfangen wollen.

2. Auf Grund solcher Schriftaussagen und der geschichtlichen Wirklichkeit seines Menschenlebens hat dann auch die Kirche stets eine Entäußerung Christi gelehrt. Denn ohne eine solche war der Uebergang aus der Ueberweltlichkeit und machtvollen Weltstellung in die inweltliche Abhängigkeit und Bedingtheit des irdischen Daseins nicht möglich und denkbar. Denn es ist doch ein wirkliches Menschenleben auf Erden, das wir den Menschgewordenen führen sehen, weder so, daß das menschliche Sein in das göttliche verwandelt und darin untergegangen, noch auch, wie wir sahen, so, daß beide als zwei neben einander herlaufende Linien zu denken wären. Wie wenn — so hat man es wohl öfter dargestellt — die Sonne der Offenbarung gleichsam ihre Strahlen zurückzieht oder in sich hineinnimmt, und sich so aller Bethätigung gegen die Welt begibt — es bleibt das Wesen der Sache, es bleibt die Fülle der Gottheit selbst, aber ihre Bethätigung bemißt sich nach der Aufgabe, die der Menschgewordene zu erfüllen hat. Die Kirche hat sich in ihrer Theologie stets dagegen verwahrt, und unsere Kirche hat noch in ihrem letzten Bekenntniß (Konkordienformel, Art. VIII) es entschieden verneint, daß der Gottheit Christi selbst etwas entzogen und so Christus gleichsam zu einem Gott zweiter Ordnung etwa nach Art des arianischen Irrthums — gemacht würde, so daß ihm also auch seine Eigenschaften, die ihm vermöge seiner Gottheit zukommen, nicht abgesprochen werden dürfen; aber — werden wir hinzufügen dürfen: ihre Bethätigung bemißt sich nach seinem Beruf auf Erden; und zwar nicht bloß seine öffentliche Bethätigung, so daß neben dieser etwa eine heimliche verborgene zu denken wäre, sondern von seiner gesammten Bethätigung gilt das Gesagte. Denn das gerade ist das Große und Ueberwältigende seiner Demuth und Erniedrigung, daß der, welcher die Macht ist, um unsertwillen sich in die Schwachheit des irdischen Lebens begibt, und der, welcher der Herr der Welt ist, auf alle Bethätigung der Herrschaft verzichtet. Aber, wendet man etwa ein, und hat man auch wieder-

Digitized by Google

holt entgegengehalten: wenn wir hier, wie man es nennt, zwischen dem Besitz und dem Gebrauch der göttlichen Eigenschaften von Seiten des Menschgewordenen unterscheiden — ist diese Unterscheidung durchführbar? Und insonderheit hat man die Eigenschaft der Allwissenheit geltend gemacht und an das Wort des Herrn erinnert, daß auch der Menschensohn den Tag des Gerichts nicht wisse (Mark. 13, 32). Unsere Alten antworten zwar darauf: er habe das zwar nach seiner göttlichen Natur gewußt, aber nicht nach seiner menschlichen Natur. Aber man wird, und mit Recht, entgegenhalten: wenn er es nicht wußte, so wußte er es eben nicht, und wir dürfen nicht die Einheit der Person und des persönlichen Bewußtseins so auflösen, daß sie in zwei neben einander stehende Reihen auseinanderfiele, die schließlich einander nichts angingen. Aber es handelt sich hier nicht um die ruhenden Eigenschaften etwa unlebendiger Dinge, sondern um eine lebendige Person und ihre lebendigen und wirksamen Beziehungen, die sich bemessen nach dem Umkreis der Stellung, in welcher die betreffende Person steht. Wohl aber ist der ewige Sohn Gottes aus der Unumschränktheit der Stellung zur Welt eingetreten in die Beschränkung des irdisch menschlichen Daseins und seiner Grenzen, wonach sich denn auch ebenso das aktuelle Wissen wie seine Macht und Gegenwart bemißt. Davon aber gilt, daß es sich bestimmt nach seinem Beruf, welcher die Ausführung des ewigen göttlichen Liebeswillens ist, der hinwiederum in ihm selbst seine Wirklichkeit hat. Darnach aber bemißt sich die gesammte Aktivität seines ganzen inneren wie äußeren Lebens und wird sein Leben bis zu seinem Tode beherrscht. Sagt man aber: Wie kann überhaupt der, von welchem ewige Gottheit gilt, die Wirklichkeit eines irdischen Menschen zu seiner Wirklichkeit machen und alle die Konsequenzen auf sich nehmen bis zum Tode am Kreuze, die darin liegen? Allerdings geht das über die Grenzen menschlichen Denkens und Begreifens hinaus und ist nie in eines Menschen Geist und Herz gekommen. Nennen wir das aber ein Wunder, so ist es eben das Wunder der Liebe. Man muß die Liebe Gottes verstehen, wenn man die Thatsache der Entäußerung des ewigen Sohnes Gottes in Christi Menschwerdung verstehen will. Und dürfen wir hinzufügen: Ist Gott nicht von Anfang an diesen Weg der Entäußerung und Selbstbeschränkung dem Menschen gegenüber gegangen? Schon daß Gott überhaupt den Menschen als freie Persönlichkeit schuf, ist eine That göttlicher Selbstentäußerung und

Digitized by Google

Selbstbeschränkung. Denn wenn Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen sein soll, so daß der Mensch eigener Urheber seiner That ist — muß nicht die Allmacht Gottes in ihrer Allwirksamkeit sich selbst Schranken auferlegen und Grenzen ziehen, um für kreatürliche Freiheit Raum zu schaffen? Und ist nicht die Liebe Gottes durchweg die Herrin der Macht und gebietet dieser? Ist nun Christus die höchste That der Liebe Gottes, so wird in ihm auch jene Selbstbeschränkung Gottes ihr höchstes und letztes Ziel erreichen. Wir müssen nur eben die richtige Vorstellung vom Gott der Liebe haben und nicht bloß bei der Macht ohne die Liebe stehen bleiben, um das Geheimniß der Selbstentäußerung zu verstehen.

3. Es ist begreiflich, daß besonders an diesem Punkte eine Reihe von neueren Verhandlungen über die Person Christi angeknüpft hat. Sie stehen im Zusammenhang mit der Entwicklung, welche diese Lehre seit der Reformation überhaupt durchgemacht hat. Werfen wir einen kurzen Blick auf diese Geschichte zurück. Sie ist eine Geschichte fortschreitender Auflösung und theilweiser Wiederherstellung des Dogmas. Die Socinianer zunächst, diese rationalisirende Richtung noch aus dem Jahrhundert der Reformation aus der Heimat der italienischen Renaissance, ließen zwar aus Respekt vor der Schrift noch einzelne Elemente supranaturalen Charakters, wie die jungfräuliche Geburt und eine wundersame geistige Entrückung in den Himmel zur Belehrung in den himmlischen Geheimnissen für seinen prophetischen Beruf stehen, strichen aber die ewige Gottheit. Der Rationalismus des vorigen (und unseres) Jahrhunderts strich auch jene übernatürlichen Elemente, welche der Socinianismus noch hatte stehen lassen — wie den wunderbaren Anfang und Ausgang des Lebens Jesu (die Auferstehung) und ging in Reimarus bis zur Verneinung der sittlichen Reinheit Jesu fort, während Jesus sonst in diesem Kreise im Ganzen noch als Lehrer der Weisheit und Vorbild der Tugend galt, und im Uebrigen seine Geschichte — trotz Kant's moralischen Umdeutungen — noch festgehalten wurde. Aber es war eine ideenlose Geschichte, wie ja dem Rationalismus überhaupt eigentliche Ideen zu ferne standen. Im Gegensatz dazu betonte die nachkantische Philosophie seit Fichte u. s. w. die Idee vor der Geschichte. gab aber diese selbst preis. Aber die Philosophie zwar kann sich mit Ideen begnügen, die Religion aber fordert Thatsachen. Und so kehrte die religiöse Erneuerung zur Anerkennung der Geschichte zurück und

Digitized by Google

schloß in Schleiermacher einen Bund zwischen diesen beiden Elementen, der Idee und der Geschichte, in der Forderung der Urbildlichkeit der Person Jesu von Nazareth. Denn, indem Schleiermacher von der christlichen Gemeinde als dem Resultat der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi ausging, forderte er als den ausreichenden Grund dieser unfraglichen Wirkung ein solches inneres Einssein Christi mit dem Vater, welches eine durchgängige Kräftigkeit und Herrschaft des Gottesbewußtseins in ihm und dadurch seine Sündlosigkeit zur Folge hatte. So erscheint er dadurch als die Verwirklichung der Idee des Menschen, als der Idealmensch („der Menschensohn") und wurde er der Ursprung des neuen Lebens, das von ihm ausging und in der Gemeinde Jesu durch alle Jahrhunderte sich fortsetzt und den Gliedern derselben sich mittheilt. Von Schleiermacher nun werden wir sagen dürfen, gehen die verschiedenen Richtungen der modernen Zeit aus: auf der einen Seite in der neuen Annäherung an den Rationalismus in Hase, Schenkel, Keim u. s. w. bis zur erneuten Verneinung seiner vollen Unsündlichkeit; und bis zur Auflösung der kirchlichen Lehre in Strauß; auf der anderen Seite etwa in Twesten, Schleiermacher's Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, bis zur mehr oder minder völligen Rückkehr zur kirchlichen Lehre vom Gottmenschen in Sartorius, Nitzsch, Liebner, Dorner, Jul. Müller u. s. w., und den Vertretern des lutherischen Bekenntnisses, am entschiedensten in Philippi, der bis zur Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts zurückkehrte, während Thomasius dieser Dogmatik gegenüber freier stand, dagegen entschieden zum kirchlichen Bekenntniß hielt und für die Motive der wissenschaftlichen Bewegung erschlossen war. Und ähnlich stellte sich überhaupt die sogen. Erlanger Schule seit Harleß, Hofmann, Frank u. s. w. Dazwischen stehen als Vertreter der sogen. modernen Theologie die drei charakteristisch verschiedenen Biedermann: (in Zürich), Lipsius (in Jena) und Ritschl (in Göttingen), von denen der erstere mehr im Anschluß an die Spekulation Hegel's die Idee, der andere mehr in modifizirtem Anschluß an Schleiermacher das Erlösungsprinzip in Christo am vollkommensten dargestellt sieht, während doch alle Erlösung nur als Thatsache Bedeutung hat; Ritschl aber in seinen erkenntnißtheoretischen Grundlagen zu Kant und Lotze zurücklenkte, aber mit Betonung des geschichtlichen Christus im Unterschied von dem spekulativen Rationalismus jener beiden anderen das Christenthum moralisirte. Christus hat das Motiv der Liebe in

Digitized by Google

ſeinem Berufswirken zum herrſchenden Motiv gemacht und damit dieſen Willen der Liebe Gottes verwirklicht und das entſprechende Reich Gottes begründet, d. i. die Vereinigung der Menſchen zum gegenſeitigen Handeln aus dem Motiv der Liebe. Wodurch Chriſtus das geworden, was er uns iſt, iſt nicht zu ſagen; es iſt eben die Thatſache anzuerkennen, daß die an ſich mögliche Freiheit von Sünde hier eben — nämlich im Berufsleben Jeſu — Wirklichkeit geworden iſt. Dadurch hat er die Bedeutung Gottes für uns ſo und reden wir von der Gottheit Chriſti, ſofern er die Offenbarung Gottes nach ſeiner moraliſchen Seite iſt. Das iſt unſere entſprechende Werthſchätzung Chriſti; nicht als wäre er „Gott von Art"; nicht im Sinne eines Seinsurtheils, ſondern nur im ſogen. „Werthurtheil" ſprechen wir von einer „Gottheit" Chriſti. Aber, werden wir ſagen müſſen, wie kann dieſes ohne jenes beſtehen? vor unſerer Wahrhaftigkeit beſtehen? Und vollends wie kann die göttliche Verehrung Chriſti in unſerem ganzen Kultus, in den Liturgien, Gebeten und Liedern der Kirche beſtehen und berechtigt ſein? — Es war daher natürlich, daß an dieſe Schule und ihre mannigfaltige Vertretung weſentlich die moderne Kriſis auf dem Gebiete der Kirche und ihrer Theologie anknüpfte, die, im Grunde nach verſchiedenen Seiten mehr poſitiv oder mehr negativ, noch ihrer Entſcheidung entgegenſieht.

Je nach dem Urtheil über die Perſon Jeſu Chriſti beſtimmt ſich auch das Urtheil über ſein Werk Denn was er für ſeine Perſon war, das iſt zum Beruf ſeines Lebens geworden.

§ 56. Das Werk des gottmenſchlichen Mittlers.

1. Die Nothwendigkeit des Mittleramtes. Nicht um ſeinetwillen, ſondern um unſer, der Menſchen, willen iſt der ewige Sohn Gottes Menſch geworden, mittleriſch zwiſchen Gott und uns einzutreten, Gott mit uns, uns mit Gott wieder zu einigen. Das war der Beruf ſeines Lebens, den er ausführte im Werke ſeines Lebens. Beide entſprechen einander: die Perſon und ihr Beruf und Werk. Die Perſon dient dem Werke und iſt um des Werkes willen, und das Werk hatte dieſe Perſon zur Vorausſetzung. Beide fordern einander. Die alte griechiſche Kirche begnügte ſich meiſt mit der Perſon, hinter welcher das Werk zurücktritt. Auf jene und ihre Erkenntniß konzentrirt ſich das Intereſſe. Dadurch gewinnt die Perſon mehr nur eine deklaratoriſche Bedeutung. Das Abendland dagegen legte

Digitized by Google

größeres Gewicht auf das Werk, für welches die Person als das nothwendige Mittel erschien. „Warum Gott in Christo Mensch" geworden, war die Frage Anselm's und seiner epochemachenden Untersuchung über Christi Menschwerdung und Tod. Denn, antwortet der Hebräerbrief 10, 1 ff.: er ist Mensch geworden, um zu sterben. „Siehe, ich komme zu thun, Gott, deinen Willen" (10, 9), der Wille Gottes aber war Christi Tod zur Sühnung unserer Sünden. Und wir werden sagen müssen, das ist die tiefere und sittlichere Werthung seiner Menschwerdung. Nicht die Herstellung der Gottesgemeinschaft in der Person des Gottmenschen ist der letzte Zweck seiner Menschwerdung, sondern die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft der sündigen Menschen durch das Leben, Leiden und Sterben des Gottmenschen. Diesem Zweck also sollte die Person dienen; in dieser ist das Werk schon angelegt, denn Christus ist eingetreten in die Gemeinschaft der sündigen Menschheit und im Hinblick auf sie. „Geh hin, mein Kind, und nimm dich an der Kinder, die ich ausgethan" u. s. w. Das war der ewige Heilsrath Gottes. Ihn hat Christus zum Inhalt seines Lebens gemacht im Gehorsam gegen jenen Willen. „Ja, Vater, ja von Herzensgrund, leg auf, ich will dir's tragen. Mein Wollen hängt an deinem Mund, mein Wirken ist dein Sagen". So stellt denn auch die Schrift sein ganzes Leben unter den Gesichtspunkt des Gehorsams; und zwar, da dieß der gottgewollte Inhalt seines Lebens war, seines Berufsgehorsams: Hebr. 10, 9 (Ps. 40). Joh. 4, 34: meine Speise ist die, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk; 8, 29; 17, 4: ich habe dich verkläret auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast; wie denn auch Röm. 5, 12 ff. (vgl. 5, 19) Ungehorsam und Gehorsam einander gegenüberstellt und Phil. 2, 8 sein ganzes Leben in das Wort zusammenfaßt: ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze. Dieser Wille Gottes ist das Gesetz seines Lebens geworden, dem er sich in freiem Gehorsam untergab. Darin ist er das Gegenbild der alttestamentlichen Knechte Gottes, die je an ihrem Theil dem Heilswillen Gottes dienten; Er ist der Knecht Gottes schlechthin (wie das von Luther in der Apostelgeschichte 3, 13. 26; 4, 27. 30 gewöhnlich „Kind Gottes" übersetzte Wort zu verstehen ist). Und sofern dieß nun die Aufgabe seines Lebens wurde, redet man in der Dogmatik von dem mittlerischen Amte Christi.

2. Der Eintritt in sein Amt mit der Taufe. Denn

mit dieſer nimmt ſein amtliches Thun ſeinen Anfang, wie mit der Geburt ſein menſchliches Leben ſeinen Anfang genommen hat. Mit der Taufe ſcheidet ſich dieſe Berufszeit ſeines Lebens von ſeinem früheren Leben. Darin unterſcheiden ſich unſere kanoniſchen Evangelien von den apokryphiſchen, die Jeſum ſchon vor der Taufe Wunder thun laſſen und damit die Bedeutung der Taufe und ihrer Grenzlinie verkennen. Die Bedeutung ſeines Lebens vorher iſt die Zeit ſeines Werdens, in welcher ſein menſchliches und meſſianiſches Bewußtſein wird und er ſich innerlich findet: ſein Sohnesbewußtſein Gott gegenüber — wir werden ſagen dürfen: vornehmlich im Gebet — und ſein Berufsbewußtſein der Welt gegenüber — wir werden ſagen dürfen: vornämlich durch die heilige Schrift; denn ſie war es, die von ihm zeugte (Joh. 5, 39). Dieſe vorhergehende Entwicklung ſchloß ab mit ſeiner Taufe; mit ihr tritt er ein in ſeinen Beruf. Wie ſein Lebenseintritt aber eine That des Dreieinigen war, wie wir ſahen, ſo auch ſein Eintritt in den Beruf. Der Wille des Vaters war das Beſtimmende: darauf hatte der Sohn in Geduld gewartet, und das Geheimniß ſeiner Perſon und ſeiner Aufgabe, das ihm fortſchreitend aufgegangen war, ſchweigend in ſeiner Seele bewahrt und allſabbathlich die Synagoge hörend beſucht. Das Auftreten des Täufers war das berufende Wort des Vaters an den Sohn. Seinen willigen Gehorſam gegen dieſen Willen ſpricht Jeſu Kommen zur Taufe und das Wort der Willigkeit an den Täufer aus. Was die Geſetzuntergabe für ganz Iſrael in der Beſchneidung war, das war die Taufe Johannis für das iſraelitiſche Geſchlecht jener Tage. Dieſem Willen Gottes untergab ſich daher Jeſus in der Taufe, wie er ſich dem Geſetzeswillen Gottes in der Beſchneidung untergab. Nur eben in anderem Sinne als das übrige Volk. Die Taufe war nicht der Eintritt in das Reich Gottes, ſondern die Bereitung für daſſelbe — den anderen Iſraeliten für den Eintritt in das Reich, das offenbar werden ſollte, Jeſu für die Offenbarung deſſelben. Seinen Willen, dieſe Aufgabe zu übernehmen, ſpricht Jeſus aus, indem er ſich als Glied dieſes Geſchlechtes der Taufe zur Buße untergab, obgleich er der Sündloſe war. Auf dieſe Uebernahme ſeiner Aufgabe aber bezog ſich die Wirkung des Geiſtes bei der Taufe. Sie bezeichnet nicht etwa — wie man vielfach meint — eine Stufe der Bewußtſeinsentwicklung Jeſu; denn nicht etwa aus ihm heraus leuchtete der Geiſt, wie es apokryphiſche Berichte darſtellen,

Digitized by Google

sondern auf ihn erging die Wirkung des Geistes: der Himmel schien sich zu öffnen, d. h. es versichtbarte sich die unsichtbare Machtwirkung des Ueberweltlichen, die ihn ausrüstete für seinen Beruf und ihn befähigte, seine Menschennatur zum Mittel seiner Selbstbethätigung in seinem Berufe zu machen; dem Täufer sinnlich erscheinend (Matth. 3, 16; Joh. 1, 32) zum Anhalt seines Zeugnisses, Jesu (Mark 1, 10) zum Anhalt seiner, des Menschgewordenen, Gewißheit; „in körperlicher Gestalt", d. h. in geschlossener Fülle seiner Kräfte und Bethätigungen — denn nicht, wie die anderen Propheten, „nach dem Maß" (Joh. 3, 34) sollte er den Geist empfangen — und in Gestalt einer Taube, d. h. als Geist der Einfalt und des stillen Friedens, nicht etwa den alttestamentlichen Geist eines Elias (vgl. Jes. 42, 3; Matth. 12, 18 f.).

Von da aus erledigt sich auch von selbst die Frage, die man (seit Strauß) oft wiederholt hat: wie er den Geist empfangen konnte, wenn er doch vom heiligen Geist empfangen war? oder wie der Bericht von der Empfängniß durch den heiligen Geist geschichtlich sein könne, wenn er den Geist doch erst mit der Taufe empfangen sollte, und die Erzählung von der Taufe Jesu sei doch urchristlich und das entsprechende (Epiphanien-)Fest der Kirche sei doch ursprünglich? Der Geist, den er von seiner Geburt in sich trug, war das Band und die Grundlage seiner persönlichen Gemeinschaft mit dem Vater, der Geist, den er in der Taufe empfing, dagegen war der Geist seiner Berufsausrüstung zur Ausrichtung seines Amtes; es ist derselbe Geist, aber in verschiedener Weise und Wirkung.

3. Die Selbstbewährung des Berufsmittlers in der Versuchung. Denn nicht ohne eine solche Selbstbewährung als des Knechtes Gottes, der er geworden war, sollte er seinen Beruf beginnen. „Er ward vom Geiste in die Wüste geführt" (Matth. 4, 1; Luk. 4, 1), heißt es deßhalb, d. i. vom Geiste des Berufs, den er empfangen hatte. Die evangelische Erzählung von der Versuchung Jesu ist viel beanstandet oder mißdeutet worden. Aber die Schwierigkeiten werden in der Hauptsache sich unschwer erledigen. Da, wie die Schrift sagt (1 Joh. 3, 8), der Sohn Gottes erschienen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören und als der Stärkere über den Gewappneten zu kommen und ihm seinen Raub zu nehmen (Luk. 11, 22), so tritt ihm dieser als die widergöttliche Geschichtsmacht entgegen; persönlich, wie sonst allerdings nicht seit der ersten Versuchung des Menschen; denn hier dem Menschensohn gegenüber, der in den

Digitized by Google

Heilsberuf eingetreten, handelte es ſich um die Entſcheidung, wenigſtens um den Anfang derſelben in dem großen Streite zwiſchen dem Reiche des Lichtes und der Finſterniß. Ob der Verſucher hoffen konnte, hier zu ſiegen, wenn er doch den Sohn Gottes kannte? Aber er kannte nur, was geſchichtlich vorlag: den mit der Taufe in ſeinen Beruf eingetretenen und zu demſelben ausgerüſteten Berufsträger. Und ob Jeſus der heilige wirklich verſucht werden konnte? Aber ſeine Schwachheit des Fleiſches war ebenſo für die verſuchliche Sünde empfindlich, wie ſie in Gethſemane für die Schrecken des Todes empfindlich war (Hebr. 5, 7 f.), ſo daß er ſich der Einwirkung der Sünde ebenſo im Gehorſam erwehren mußte, wie er ſich in Gethſemane der Einwirkung der Todesfurcht im Gehorſam zu erwehren hatte. Die Verſuchung war alſo für ihn wirkliche Verſuchung „nach allen Seiten" gleichwie bei uns, nur „ohne Sünde" (Hebr. 4, 15), weil dieſe bei ihm nicht der Verſuchung innerlich entgegenkam, wie es bei uns der Fall iſt. Der Sieg über die Verſuchung war eben deßhalb auch bei ihm nicht ohne Kampf, wie es auch bei uns der Fall iſt. Aber wie iſt der Vorgang der Verſuchung zu denken? Als ein innerer Seelenvorgang Jeſu, der nur etwa in der Mittheilung Jeſu an ſeine Jünger zum Behuf der Verdeutlichung die ſinnenfällige Geſtalt eines äußeren Vorgangs angenommen hätte? So wird es ja vielfach gedeutet. Aber dann wären die verſuchlichen Gedanken aus ihm herausgekommen und nicht an ihn herangetreten, und damit wäre immer doch der reine Spiegel ſeiner Seele getrübt. Oder hätte ſie in menſchlichen Einreden beſtanden, die für ihn verſuchliche Geſtalt und Bedeutung gewonnen hätten? Allerdings iſt ihr weſentlicher Inhalt das falſche Meſſiasbild, wie es in den fleiſchlich gearteten Gedanken des Iſrael jener Zeit lebte. Aber das hätte ſchon bei dem betreffenden Verſucher die Erkenntniß, daß er der Meſſias ſei oder ſein wolle, zur Vorausſetzung. Und der ganze Bericht widerſpricht dem.

Bleiben wir mit dieſem bei der gottfeindlichen Geiſtmacht ſtehen, die in Jeſu inneres Seelenleben hineinzugreifen ſucht, ſo werden wir es uns doch weder als einen rein geiſtigen Vorgang, noch als einen grob äußerlichen wie eines gewöhnlichen Verkehrs vorzuſtellen haben, ſondern es bewegte ſich auf der Schwebe eines bloß innerlichen und eines bloß äußerlichen; denn Jeſus war — wie es im Berichte heißt — „im Geiſte", d. i. nicht im gewöhnlich irdiſchen Bewußtſeinsſtand, ſondern wie auf der Brücke zwiſchen dem geiſtigen und

Digitized by Google

leiblichen und trat erst von da aus wieder auf die Stufe des irdischen Seinsstandes herab. Menschliche Zeugen hatte er nicht; die Kunde seiner Jünger ruhte auf seiner eigenen Mittheilung. Sie wird sich je nach ihrem Zweck und nach dem Fassungsvermögen der Jünger gerichtet haben. Darnach also haben wir unsere Vorstellbarkeit der Erzählung zu beschränken. Vierzig Tage, heißt es in der Erzählung (vgl. bei Luk. 4, 1 ff.), dauerte die Zeit der Versuchung und zugleich des Fastens. So ganz war Jesus innerlich — so werden wir sagen dürfen — auf Gott und seinen Willen auf der einen und auf die Abwehr der Einwirkung des Argen gerichtet und davon hingenommen gewesen, daß ihm das sinnliche Bedürfniß und Gefühl gegenüber dieser inneren Spannung ganz zurücktrat. Nur schwache Analogien eines solchen inneren Vorgangs haben wir etwa in unserer menschlichen Erfahrung, wenn wir von einer Spannung des Gedankens oder des Willens innerlich ganz hingenommen sind. An diese innere Anspannung hier aber reicht keine Erfahrung, also auch keine Vorstellung unsererseits heran. Sie war ohne Gleichen. Es war der Geist des Berufs, der ihn dem Versucher während dieser ganzen Zeit des Wüstenaufenthalts Stand halten hieß. Wir werden folgern dürfen: hier entschied sich das Ganze im Voraus. Es war eine Vorausnahme alles Folgenden auf dem Schauplatz des inneren Seelenlebens. Die drei Versuchungen, welche der evangelische Bericht bei Matthäus und Lukas nennt, bilden den Schluß der gesammten Versuchungszeit. Denn an den Nachlaß der inneren Spannung und damit auch der geistigen Kraft schließt sich die Regung des sinnlichen Bedürfnisses und daher auch die erste Versuchung an. Das in der Taufe empfangene Vermögen wunderbarer Machtbethätigung — das ist der Sinn der ersten Versuchung — soll er gebrauchen nicht im Dienste und Willen Gottes, sondern auf Geheiß des Versuchers, sich diesem gegenüber als den, der er ist, zu beweisen und so zu überführen — statt sich vertrauensvoll der Hand Gottes zu überlassen. In einer zweiten Versuchung — nach der Aufeinanderfolge bei Matthäus — sah sich Jesus, der Einwirkung der versucherischen Geistmacht ganz anheimgegeben, auf die Zinne des Tempels, d. h. den Vorsprung des Tempeldaches, entrückt, auf schwindelnder Höhe, die schon von Natur zum Absturz verleiten kann, und hier versucht es auf seines Vaters Hülfeleistung zu wagen, ohne Beruf, nur zu eigener Genugthuung sich als Gottes Sohn zu beweisen. In der

Digitized by Google

dritten Versuchung sieht er sich im Geiste auf einen hohen Berg gestellt, die weite Welt und ihre Herrlichkeit vor sich, die Herrschaft über die Welt, die seine Zukunft bilden sollte, aus den Händen des Versuchers, so daß er sich und den Seinen in der Zukunft den Weg des Leidens erspart haben würde, zu empfangen, statt aus den Händen des Vaters und als Ziel und Lohn seines Berufsleidens. Ob das als drei auf einander folgende einzelne Vorgänge, ob es als zusammenfassende Darstellungen von Vorgängen aus der Versuchungszeit überhaupt zu denken sind, wissen wir nicht: kurz es waren Versuchungen, in denen die falsche Messiaserwartung vor die Seele Jesu trat und die dem Versucher nicht hoffnungslos dünkten, weil sie Erleichterungen der vor Jesu stehenden Aufgabe und ihres Ziels zu sein scheinen konnten. Den Mißbrauch des zu Hülfe genommenen Schriftwortes stellte Jesus durch den rechten Gebrauch desselben zurecht, damit sein Vermögen des rechten Schriftgebrauchs — nach dem uns Evangelischen bekannten und geläufigen Grundsatze, daß die Schrift aus der Schrift zu verstehen sei — zu beweisen, zugleich aber auch die heilige Willigkeit seines Berufsgehorsams als der Knecht Gottes. Dafür empfängt er dann das Zeugniß des Vaters in dem Dienste der Engel, die seiner leiblichen Schwachheit zu Hülfe kamen (Matth. 4, 11), im Zeugniß des Täufers über den aus der Wüste der Versuchung Zurückkehrenden als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, wie er es in der Taufe geworden und in der Versuchung sich als solches bewährt hatte (Joh. 1, 29), und — dürfen wir vielleicht hinzufügen — den ersten Lohn in dem Anschluß der ersten Jünger (Joh. 1, 37 ff.). „Und nachdem der Teufel mit aller Versuchung zu Ende war, stand er von ihm ab für eine Zeit" (Luk. 4, 13) — um sie erst später wieder aufzunehmen. Damit ist nicht gemeint, was Jesu in seinem Berufsleben von Menschen aus widerfuhr, wie die Feindschaft der Pharisäer, die Verfolgung der Juden, der Kleinglaube der Jünger oder der Verrath des Judas — denn das alles reichte weit nicht an jene Anfechtung hinan; sondern die Angst seiner Seele in Gethsemane ist gemeint, als dem Versucher gegeben war, die Schatten des nahen Todes in Jesu Seele zu werfen und ihn bis zur Abwehr in Geschrei und Thränen zu ängsten, um ihn dadurch etwa aus der Bahn seines Berufs zu drängen.

Die Taufe und die Versuchung mit ihrer Bewährung seines heiligen Gehorsams sind der Eintritt Jesu in sein Amt.

Digitized by Google

4. Von Alters her hat man in der Kirche von einem dreifachen Amte Jesu, dem prophetischen, hohenpriesterlichen, königlichen gehandelt. Schon in der alten Kirche, besonders aber seit der Reformationszeit, auf reformirter (Kalvin) wie auf lutherischer Seite, und hat auch in neuerer Zeit, nachdem man diese Lehrweise als eine bildliche (seit dem Leipziger Erneſti) für eine Zeit lang beseitigt, sie (besonders seit Schleiermacher) in der Regel wieder aufgenommen. Wir werden sagen dürfen: mit Recht Ist Jesus der Menschensohn und die Erfüllung des Alten Testaments, so wird sich in ihm, was im Menschen und in der alttestamentlichen Heilsgeschichte vorgebildet ist, zusammenfassen und erfüllen. Der Beruf des Menschen aber, werden wir sagen dürfen, ist dreifach: die Wahrheit Gottes zu erkennen und zu bezeugen, priesterlich sich Gotte zu weihen, im Namen Gottes die Erde königlich zu beherrschen. Dem entsprechend ist auch nach dem Eintritt der Sünde der heilsmittlerische Beruf in Israel ein dreifacher. Im hohenpriesterlichen Vertreter des Volkes, im theokratischen König, im geistbegabten Propheten, der Gottes Wort zu reden hat, faßt sich das Mittlerthum in Israel zusammen und stellt sich die Erfüllung der messianischen Zukunft dar. Vgl. z. B. 5 Mos. 18, 15 vom Propheten, Ps. 110 vom König, Sach. 6, 9—15 die Doppelkrone des Zemach, d. h. dessen, der kommen soll, welcher Hoherpriester und König zugleich ist. — In die Zeit des prophetischen Berufs Israels war seine Geschichte im Alten Testament ausgegangen. Daran knüpft die Zeit der neutestamentlichen Erfüllung an. Die Evangelien stellen denn auch die Geschichte Jesu zunächst unter dem Gesichtspunkt des Propheten dar (besonders Evangelium Matthäus), lassen dann sein prophetisches Wirken in sein Leiden und den Tod des hohenpriesterlichen Opfers (nach Analogie von Jes. 53) ausgehen, um dann sein Geschick sich zur königlichen Machtherrlichkeit wenden zu lassen (Matth. 28, 18 ff.: Mir ist gegeben u. s. w.). Und so werden wir auch die sogen. drei Aemter Jesu in solcher geschichtlicher Folge an einander zu reihen haben. Allerdings ist das mittlere — das Leiden und Sterben Jesu und sein Opfer — die Hauptsache. Das vorhergehende Leben der Lehrthätigkeit Jesu ist nur wie die Vorbereitung darauf, und die königliche Zeit dient der Aneignung seines Opfers. Aber eben deßhalb dürfen sie doch neben jene mittlere gestellt werden. Denn damit hat das neutestamentliche Heil selbst nach Hebr. 2, 3 begonnen, daß es

Digitized by Google

durch den Herrn verkündigt worden, und das aaronitische Hoheprieſterthum iſt in das melchiſedekiſche, d. i. in das königliche übergegangen, welches das Hauptthema deſſelben Hebräerbriefes bildet. Allerdings iſt Jeſus in ſeinem Berufe von vornherein Prophet, Prieſter und König zumal, und deßhalb haben unſere alten Dogmatiker (und ſo iſt es noch jetzt vielfach Brauch im Katechismusunterricht) die Lehre von den drei Aemtern der Lehre vom doppelten Stand (der Erniedrigung und der Erhöhung), d. h. der Geſchichte Jeſu vorangeſtellt. Aber wir werden im Anſchluß an die evangeliſche Darſtellung und nach der Forderung der hiſtoriſchen Methode der Gegenwart die drei Aemter richtiger im Zuſammenhang mit ihrer Aufeinanderfolge der geſchichtlichen Auswirkung darzuſtellen haben.

§ 57. Das prophetiſche Amt des Heilsmittlers.

1. Die Nothwendigkeit der prophetiſchen Heilsverkündigung Jeſu. Die Evangelien ſchildern vor Allem die Wirkſamkeit Jeſu des Propheten. Denn mit der Verkündigung des Worts ſollte das neuteſtamentliche Heil nach Hebr. 2, 3 ſich zu verwirklichen beginnen. Denn das Heil war beſtimmt, Sache der perſönlichen Gottesgemeinſchaft im Glauben zu ſein. Der Glaube aber fordert das Wort der Selbſtbezeugung Gottes, die an die Perſon ergeht und dieſe beſtimmt, auf das Heil einzugehen. Darum beginnt die neuteſtamentliche Heilszeit mit den prophetiſchen Zeugniſſen ihres vorbereitenden Anfangs, die ſeine Nähe in Ausſicht ſtellen, und dann mit dem Zeugniß des Täufers, das ſeinen Eintritt ankündigt, die Wege des Glaubens in Iſrael zu bahnen (Joh. 1, 7: „er kam zum Zeugniß, daß er von dem Licht zeugete, auf daß ſie alle durch ihn glaubeten“). An ſein Zeugniß ſchließt ſich Jeſus an, daſſelbe zunächſt fortſetzend, weil der Täufer ſein Ziel nicht gefunden, ſondern ſein Leben durch den Fürſten Iſraels in ſeinem Laufe abgebrochen worden war — um dadurch Iſrael zur Entſcheidung für oder wider zu bringen (vgl. beſ. das Evangelium Lukas).

2. Quelle und Inhalt des Zeugniſſes Jeſu war er ſelbſt; denn er war die Verwirklichung des Heilswillens Gottes. Nicht bloß war, wie bei den altteſtamentlichen Propheten, das Wort Gottes zu ihm und ſo durch ihn gekommen, ſondern er war ſelbſt das Wort Gottes an die Welt (Joh. 1, 1; Hebr. 1, 1). Was alſo in ihm wirklich

Digitized by Google

gegeben war, sagt er aus. Darnach wird sich auch das bemessen, was man die Lehre Jesu zu nennen pflegt. Denn Gegenstand seiner Verkündigung ist vor Allem er selbst, seine Person und sein Beruf — seine Person als der Menschensohn, in welchem die Geschichte der Menschheit ihr Ziel finden sollte, und als der Gottessohn, in welchem die absolute Offenbarung und Gegenwart Gottes gegeben sei; und sein Beruf: nämlich die Sünder aus der Gottesferne zu Gott zurück und zu ihm und seiner Gottesgegenwart zu rufen, daß ihre Seelen darin ihr Ziel fänden. Zum anderen das damit gegebene religiöse Verhalten der Buße und des Glaubens mit der darin begründeten sittlichen Gesinnung, wodurch dann auch ihr menschliches Verhältniß und Verhalten zu Gott die Kindschaft gegen Gott als ihren Vater und damit seine Wahrheit finden sollte. Zum dritten war es die Sammlung der Glaubenden zur Gemeinde Gottes, was er lehrte und wollte, und damit das Reich Gottes, welches in dieser Jüngerschaft den Anfang seiner Verwirklichung und damit die Gewähr seiner zukünftigen Vollendung finden sollte.

3. Darin liegt auch die Bedeutung seiner Verkündigung. Ist mit ihm die Verwirklichung des Heils selbst gekommen, dessen Anbahnung und Vorausdarstellung im Worte je nach seinen einzelnen Seiten der Beruf der vorangehenden Propheten war, so ist in ihm als dem Worte Gottes schlechthin die absolute Wahrheit des Wortes Gottes gegeben. Nicht in ihm losgelöst von seinen Zeugen, denn wir haben sein Wort nur durch seine Zeugen, und dazu sind eben jene Zeugen berufen, daß sie durch die Erinnerung des Geistes (Joh. 14, 26) und durch ihren Antheil an seinem Gotteszeugniß (Joh. 16, 14: von dem meinen wird er's nehmen und euch verkündigen) uns sein Wort vermitteln sollten; so daß er also mit seinen Jüngern zusammengenommen und in ihrem Worte allein gefunden sein will. In diesem Sinne also ist sein Wort die abschließende Offenbarung Gottes. Weder ist, wie der Montanismus der alten Kirche und neuer Zeiten lehrte (z. B. in Joachim von Floris und ähnlich in den sogen. Irvingianern) auf die Zeit des Sohnes eine Zeit des heiligen Geistes und ihrer neuen Offenbarungen gefolgt; oder mit dem Mysticismus ein „inneres Licht" zu fordern, welches zum geschichtlichen Zeugniß als eine neue oder vollends höhere Quelle hinzukäme; oder mit dem Rationalismus eine Perfektibilität des Christenthums zu behaupten, welche durch unsere eigene Vernunft

Digitized by Google

oder durch den Fortschritt der Zeiten zu erreichen wäre; noch auch mit dem Romanismus die Tradition in der Kirche als eine selbstständige Quelle der Heilswahrheit neben dem Schriftworte zu behaupten, so daß die Kirche selbst und ihre Geschichte neben die Offenbarung zu stellen wäre. Dagegen ist es Grundsatz des Protestantismus, daß wie Christus allein die Quelle der Wahrheit, so auch die Schrift (seiner Apostel) allein die Norm und Gewähr der Wahrheit und in diesem Sinne die Offenbarung der Heilswahrheit abgeschlossen sei, während den folgenden Zeiten der Kirche die Aneignung und fortschreitende Erkenntniß und Durchführung dieser Wahrheit befohlen und überlassen ist. Das allein ist die richtige Schutzwehr gegen alle Schwärmerei und Ungesundheit in Lehre und Leben.

4. Die Doppelseitigkeit des Wortes in Gesetz und Evangelium. Es ist eine Grundwahrheit der evangelischen Lehre schon in ihrer ersten Darstellung in Melanchthon's Glaubenslehre von 1521, daß das Wort Gottes in Gesetz und Evangelium zerfalle — nicht etwa bloß äußerlich im Sinne von Altem und Neuem Testament, sondern seinem Inhalte nach, und zwar zu allen Zeiten von Anfang an und stets, so denn auch in Jesu Verkündigung. Denn wenn er auch gesandt war, nicht um das Gesetz zu lehren, sondern das Evangelium vom Reiche Gottes zu predigen, so hat die Botschaft des Glaubens doch den Ruf zur Buße zur nothwendigen Voraussetzung. Und deßhalb, so sehr Jesu Wort sich tröstend auf die zerbrochenen Herzen und die wunden Gewissen legte, so hat doch keines Predigers Wort jemals die Menschen so erschütternd getroffen und ihre Sünde bis in ihre letzten Wurzeln verfolgt — aber nur um dann den Armen das Evangelium zu bringen. Jene Form seiner Verkündigung diente nur diesem Wesentlichen seiner Predigt. Es ist daher irrig geredet, Jesum als einen neuen Gesetzgeber zu bezeichnen, der ein neues und höheres Gesetz gebracht habe, wie der Romanismus und der Rationalismus lehren, als wäre dieß der Zweck oder auch nur ein Zweck seiner Verkündigung gewesen (Joh. 1, 17: „das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum worden"); sondern er hat nur, wie unsere Kirche dieß ausdrückt, „Mosis Amt" in seine Hand genommen, im Dienste seines eigentlichen Berufs das Evangelium zu lehren, und nur in diesem Dienste hat er das Gesetz Mosis recht verstehen lehren, wie uns die Bergpredigt zeigt.

Digitized by Google

5. Die geschichtliche Form seiner Verkündigung aber war bedingt durch den heilsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie stand. Denn das Volk und die Stätte der Heilsgeschichte war Israel; so trug denn Jesu Verkündigung auch israelitische Art und Gestalt an sich. Innerhalb des Gemeinwesens Israels hielt sie sich, denn nur zu den verlornen Schafen vom Hause Israel war er gesandt (Matth. 15, 24), und in diesen Grenzen sich zu halten weist er zunächst (Matth. 10, 5 f.) seine Jünger an; von da aus sollte das Wort erst zu den Völkern kommen; nur als ein Unterpfand und Vorausnahme jener Zukunft sollten die einzelnen Ausnahmen dienen (Matth. 15, 21 ff.). So hielt sich denn auch seine Predigt als des Propheten Israels an die Schrift und den synagogalen Brauch Israels, von der Predigt in Nazareth an (Luk. 4, 16 ff.), und im Anschluß an das prophetische Wort des Alten Testaments (a. a. O.), aber so, daß es in dieser Form israelitischer Beschränkung die Bestimmung ihrer zukünftigen Entschränkung in sich trug; und so sehr er sonst sich an die Art und Weise israelitischer Lehrer anschloß, so hatte man doch den Eindruck, daß er „gewaltig lehre und nicht wie die Schriftgelehrten" (Matth. 7, 29). Denn er lehrte nicht wie jene, so daß er nur Ueberkommenes wiedergab, sondern aus selbsteigenem Vermögen schöpfte er sein Wort, und trotz des israelitischen Gepräges in der allgemein menschlichen Form mit solcher Verwendung allgemein menschlicher Stoffe, daß es jede Nationalität und jede Bildungsstufe verstehen kann.

6. So ist er denn auch im Verhältniß zu den alttestamentlichen Propheten Ziel und Abschluß der alttestamentlichen Prophetie. Es ist auf der einen Seite dasselbe Wort Gottes, wie es jene verkündigten, und derselbe Gottesgeist, der auch aus ihm redete, auf der anderen Seite ist es der Geist Gottes selbst in seiner geschlossenen Fülle, der ihm einwohnte, und das Wort Gottes schlechthin, das er verkündigte; denn er selbst war die Erfüllung desselben (Hebr. 1, 1); darum ist auch sein Prophetenwort das Ende, weil das Ziel aller alttestamentlichen Prophetie. — Und damit auch die Wahrheit aller außerisraelitischen Wahrheitserkenntniß, positiv und negativ. Denn ganz gottverlassen war doch die heidnische Geisteswelt nicht, sondern sie trug, wie wir sahen, im Gottesbewußtsein und Gewissen Elemente der Wahrheit in sich, aber doch nur solche, daß ihr Fragen und Suchen mit dem Bekenntniß schloß, daß die

Digitized by Google

Wahrheit selbst nicht zu finden sei, und schließlich in jener trostlosen Pilatusfrage: was ist Wahrheit? mündete (Joh. 18, 38). Auf diese Frage der Verneinung ist er selbst die persönliche Antwort der Bejahung, indem in seiner Person dem vergeblichen Suchen und Fragen der Menschen die Gnade Gottes gegenübertrat, die in demüthigem Gehorsam angenommen sein will.

7. Diesem Worte Jesu entspricht nun auch sein Thun, das seinem Worte begleitend zur Seite gehen sollte. Ist bei ihm Beruf und Person eins und im Einklange mit seinem Leben selbst, so sollte auch sein ganzes Leben und alles sein Thun seinem Berufe dienen. So stellte sich sein prophetischer Beruf in seinem Wirken dar. So konnte man denn auch sein ganzes Leben unter dem Gesichtspunkte des Propheten darstellen, wie es im Matthäusevangelium geschieht. Denn dieses schildert den Propheten mächtig von Wort (Bergpredigt Matth. 5—7) und mächtig von That (Matth. 8 ff.). War aber sein Wort geistgewirkt, so war entsprechend auch sein Thun das Werk der Geistesmacht Gottes (Luk. 11, 20: „Finger Gottes“). Und wie sich in seinem Worte das Evangelium als eine neue Botschaft kundgab trotz alles Anschlusses an das prophetische Wort des Alten Testamentes, so zeigte sich auch sein Thun als ein neues, d. h. als ein wunderbares, trotz alles Anschlusses an frühere Prophetenwirksamkeit. Ist aber sein Beruf, das Heil in der Rettung von der Sünde zu bringen, so sind auch seine Wunder als Illustration seines Wortes Heilwunder. Nur ein Strafwunder hat er gethan in dem symbolischen Gerichtsakt an jenem Feigenbaume, zur prophetischen Darstellung des bevorstehenden Gerichts über Israel. Nach der Mannigfaltigkeit des sündigen Verderbens gibt sich auch sein Thun als Bestreitung der gottfeindlichen Macht in seinen Heilwundern in mannigfaltiger Weise bis zu Todtenerweckungen.

In allem dem bethätigt er sich als den Mittler und erfüllt er den Heilswillen Gottes im Gehorsam gegen seinen Beruf zum Behuf gläubiger Aneignung des Willens Gottes, der in ihm persönlich erschienen war. Dieser sein Berufsgehorsam aber brachte ihn durch seinen Gegensatz zum äußerlichen Gesetzesgehorsam, der im Widerstreit zum wesentlichen Gehorsam gegen Gottes Willen stand, in den Tod. So mündete sein Prophetenleben im Leiden seines Lebensausgangs, der ihn zum hohenpriesterlichen Opfer machte.

Digitized by Google

Das Berufsleiden des gottmenschlichen Mittlers als die Ausrichtung seines hohenpriesterlichen Amtes.

§ 58. Christi Leiden als That Gottes.

1. Der Leidensausgang des Berufslebens Christi. Wenn die herkömmliche Weise der Lehrdarstellung auf das prophetische Amt Christi das priesterliche oder, wie es richtiger zu bezeichnen ist, das hohepriesterliche (vgl. Hebr. 4, 14) folgen läßt, so ist der Ausdruck nach dem alttestamentlichen Vorbilde gewählt. Wir werden besser thun, dem geschichtlichen Gange des Berufslebens des Mittlers zu folgen. Wir sind ja auch nicht von vornherein gewiß, ob der Gesichtspunkt des Opfers den gesammten Inhalt der Betrachtung vom Leiden Christi umfaßt.

Statt durch seine prophetische Selbstbezeugung Glauben zu wirken, wie es Jesus gewollt, hatte er bei seinem Volke im Großen und Ganzen Unglauben gefunden. Die evangelische Erzählung (besonders im Evangelium Johannes) läßt uns erkennen, wie der Unglaube, statt sich überwinden zu lassen, nur zusehends wuchs und der Konflikt sich steigerte, bis es zur Katastrophe und zur letzten Entscheidung kam. Es war nicht etwa Einzelnes in der Lehre Jesu, wogegen der Widerspruch sich richtete. So sehr die vermeintlichen Sabbathverletzungen den Gegnern Anlaß zur Anklage und zur Abweisung seines Anspruchs, als Gottessohn anerkannt zu werden, boten, so war es doch, wie Jesus ihnen immer vorwerfen mußte, ihr Widerspruch zum Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung selbst, der ihrer Feindschaft zu Grunde lag (Joh. 8, 42: Wäre Gott euer Vater, so liebtet ihr mich, und V. 47: darum höret ihr nicht; denn ihr seid nicht von Gott u. s. w.). Aller Gottesfeindschaft Urheber aber ist nach der Schrift der Arge. So führt denn auch Jesus den Widerspruch seiner Gegner auf diesen zurück (besonders Ev. Joh. 8); ihn sieht er in der Feindschaft seiner Feinde thätig und bezeichnet diesen Vater der Lüge als ihren eigentlichen Vater anstatt Gottes (Joh. 8, 44). Daß er es in seinem Berufe im letzten Grunde mit jenem zu thun habe, dessen ist sich Jesus von Anfang an — seit der Versuchung in der Wüste — gewiß. Denn durch die ganze Heilsgeschichte geht nach der Schrift der Widerstreit Satans wider Gott hindurch; in Jesu aber hat die Heilsgeschichte ihre Spitze ge-

Digitized by Google

funden. Am Beginne der Geschichte der Menschheit steht jenes wundersame Weissagungswort vom Fersenstich der Schlange, welcher der Weibessame den Kopf zertreten soll (1 Mos. 3, 15). In Jesu, dem Menschensohne, aber ist jener Weibessame persönlich erschienen. So faßt sich denn auch jener Widerstreit in der Geschichte Jesu zusammen. Von Anfang der Menschheit an („von Abel" an Matth. 23, 34) bis auf Christus herab geht dieser Widerstreit. Alle Träger der Heilsgeschichte haben ihn zu erfahren gehabt. Jesus aber ist der Knecht Gottes schlechthin; in ihm laufen alle Linien der Geschichte der Vorbereitung zusammen. Was Wunder, daß er jenen Widerstreit in seiner ganzen Stärke zu erfahren hatte?

Dadurch ist sein Lebensausgang zu einem Leidensausgang geworden. Zwar hat er von vornherein zu leiden gehabt, von seinem Lebensanfang, vor allem von seinem Berufsanfang an; seit der Versuchung in der Wüste tritt ihm der Versucher bei jedem Schritte seines Lebens störend entgegen, ob er ihn ungeduldig, unmuthig, verdrossen machen könnte, im Kleinglauben seiner Jünger, im Unglauben seiner Nächsten, in der Gleichgültigkeit seines Volkes, im Widerspruche seiner Gegner, im Haß seiner Feinde u. s. w. Aber da war es immer noch die Zeit seines Wirkens, in welcher sich immer noch die Macht Gottes durch ihn an der Welt bethätigte. Nun aber folgte die Zeit, wo er jenen Widerstreit nur zu erleiden hatte und ihn nicht mehr von sich abwehrte, weil ihn Gott nicht von ihm abwehrte, sondern er ganz in die Hände seiner Feinde hingegeben ist (Luk. 22, 53: „dieß ist eure Stunde und die Macht der Finsterniß"; Joh. 14, 30 am letzten Abend mit seinen Jüngern vor dem Aufbruch nach Gethsemane: „es kommt der Fürst dieser Welt; — stehet auf und lasset uns von hinnen gehen"). Da war es, wie er Joh. 10, 12 im Gleichniß sagte, daß der Wolf kam und er sich, um seine Heerde zu retten, diesem preisgab; da er für seine Jünger eintreten mußte, um sie zu schützen; denn (Luk. 22, 31): Satanas hat ihrer begehret, sie zu sichten wie den Weizen; er aber hat für sie gebeten, daß ihr Glaube nicht aufhöre.

2. Das hat denn seinen Leidensausgang zu einem Leiden der größten Bitterkeit gemacht. Denn er hat zu leiden gehabt von den Menschen und vom Satan. Von den Menschen, nicht bloß überhaupt und von den Ungläubigen, sondern von seinen Nächsten: einer von seinen Jüngern, seinen Tischgenossen (Joh. 13, 18) ver-

Digitized by Google

räth ihn, mit einem Kuß, dem Zeichen der Freundschaft und Liebe; im weiteren Kreise von seinem Volke schließlich verworfen, statt im Glauben bekannt, nicht bloß wie der Täufer von einem Herodianer getödtet, sondern von seinem Volke selbst, dessen Stellung zu ihm sich damit für alle künftigen Zeiten entschieden, das in ihm seinen König und die Hoffnung Israels preisgegeben (besonders bei Matthäus und Joh. 19, 15) und seinen Hirten, nach Sach. 11, 12, schnöde abgelehnt und damit das Maß der Sünden ihrer Väter voll gemacht (Matth. 23, 32). Dem jüdischen Haß stellte sich die heidnische Macht zu Diensten — damit die Sünde an Jesus die Schuld der ganzen Menschheit sei —, wenn es auch der Hohn wider das Volk Gottes und seine Hoffnung war, der sich in der Verhöhnung des Messias von Seiten des römischen Landpflegers und seiner Soldaten ein Genüge that. Zu solcher Mißhandlung gab sein Volk Den preis, der Israels Stolz und Freude hätte sein sollen. Vgl. Joh. 19, 14. 15. 19—22. — Hinter den Menschen aber stand der Feind Gottes selbst, der die Gottlosigkeit der Menschen als Mittel gebrauchte, seinen Haß an Jesus auszuüben, so daß die ganze Feindschaft wider Gott sich über Jesu Haupt entlud und nicht eher ruhte, als bis sie an das Ende ihrer Möglichkeiten gekommen war. Denn bis zum Tode ging jene Feindschaft, zum gewaltsamen Tode, der Jesum nicht überraschte, sondern den er erwartet hatte — denn „mußte nicht Christus Solches leiden?" (Luk. 24, 26) —, dem er bewußt entgegenging (Joh. 14, 30 f.), dessen Schrecken er vorher in seinem Empfindungsleben durchzumachen hatte, allein, ungetröstet, verlassen; dem Tode der Qual, langsamer Qual (Matth. 27, 46: „mein Gott, mein Gott" u. s. w), dem Tode der Schmach — im Widerspruch zu seinem messianischen Anspruch, am heiligen Feste, dessen Bedeutung zu verwirklichen er gekommen war, nicht in einem entlegenen Winkel des Landes, sondern vor den Thoren der heiligen Stadt, nicht heimlich, sondern frei und öffentlich vor den Augen seiner Feinde, nicht in Gestalt eines Märtyrers, sondern eines Verbrechers, auf dem „der Fluch des Gesetzes" ruhte (Gal. 3, 13), während von der Erfüllung der Weissagung, die er doch war, nichts zu sehen war; so daß sein Heilandsberuf vernichtet und eine Täuschung gewesen zu sein schien (Luk. 24, 21: „wir hofften, er sollte Israel erlösen"). Das ist das Aeußerste, was ihm widerfahren konnte: darum der Tod am Kreuze.

Digitized by Google

Aber gerade dieß sollte dem Heile dienen. Nicht bloß trotz des Kreuzes, sondern gerade durch das Kreuz ist er der Heiland — das war Pauli Deutung seines Todes in seiner Predigt vom „Aergerniß des Kreuzes“. Denn damit war das Band mit Israel gelöst; denn den Sohn Israels hatte sein Volk in den Tod gegeben, damit er der Heiland für den Glauben der Heidenwelt würde.

In allem dem erfuhr er den Widerstreit des Feindes Gottes, nicht bloß als ein Glied der Menschheit, sondern als der Mittler des Heilswerkes Gottes. Und je mehr er sich doch bewußt war, mit Gott zusammenzugehören, um so schwerer mußte es ihm sein, sich so völlig der Macht Satans dahingegeben zu sehen. — Der ihn aber an diese Macht dahin gab, war Gott selbst, dessen Willen zu thun er erschienen war. Denn das ist das Letzte, was von seinem Leiden zu sagen ist: nicht von Menschen bloß und auch nicht bloß von Satan hat er zu leiden gehabt, sondern Gott war es, der ihn in solche Leidenserfahrung dahin gab, und zwar Gottes Zorn war es, den er erfuhr, im letzten Grunde aber eben darin — wir wir sehen werden — Gottes Liebe.

3. Jesu Leiden als Erfahrung des Zornes Gottes. Denn was er litt, hat er nicht bloß zu erfahren gehabt als der in die Gemeinschaft der Menschheit Eingegangene, die unter der Anfechtung des Argen steht, sondern als der Mittler des Heilswerkes Gottes, das er zum Vollzug bringen sollte, weshalb er denn auch der äußersten Anfechtung des Argen ausgesetzt war. Der ihn aber hiezu in die Welt sandte und ihn in diesen Beruf stellte, der ihn also auch in diese Anfeindung des Argen bis in den Tod dahingab, war Gott. Darum wandte er sich auch an Gott, seinen Vater, daß er, wenn möglich, den Kelch an ihm vorübergehen lassen möge (Matth. 26, 39; Luk. 22, 42), und opferte ihm Gebet mit Geschrei und Thränen (Hebr. 5, 7 f.). Denn er wußte sich von seinem Vater dem Argen preisgegeben.

Daß ihn aber sein Vater so preisgab, war nicht zunächst seine Liebe, sondern sein Zorn, der Zorn des Heiligen, der als der Heilige allen Widerspruch wieder sich selbst verneint und darum den Sünder von seiner Gemeinschaft ausschließt und der Abhängigkeit vom Argen zuspricht. Ist Jesus in die Menschheit eingetreten als ihr Mittler, so hat er diesen Zorn Gottes wider die sündige Menschheit zu erfahren und zu tragen. Denn die sündige Menschheit steht unter dem Zorne Gottes. Indem Jesus in sie eintritt, tritt er

Digitized by Google

damit unter diesen Zorn Gottes. Und zwar nicht bloß als ein einzelnes Glied der Menschheit, sondern als der Menschensohn, der ihre Geschichte in sich zusammenfassen sollte, um sie zu wenden, also als ihr Repräsentant, über den sich, als über ihr Haupt, demnach auch der ganze Zorn Gottes wider die sündige Menschheit sammeln und an ihm vollziehen und zur völligen Auswirkung kommen sollte. Und doch ist er der Sohn der ewigen Liebesgemeinschaft mit dem Vater, die sich eben in diese geschichtliche Gemeinschaft des Menschen Jesus mit Gott umgesetzt hat. Es ist der Sohn des göttlichen Wohlgefallens, der — mit der Taufe — in diesen Heilsberuf eingetreten ist und den der Vater nie allein läßt (Joh. 8, 29). Als der Sohn der Liebe also steht er unter dem Zorn des Heiligen, unter dem von der Liebe getragenen und umschlossenen Zorn. Nicht unter dem Zorn *wider* ihn — nicht ihm selbst zürnt Gott —, sondern unter dem Zorn wider die sündige Menschheit; aber unter dem Zorn, der *über* ihn ergeht, weil er als ihr Mittler und Repräsentant in sie eingegangen ist, ihr Geschick auf sich zu nehmen, um sie davon zu befreien, da sie sich nicht selbst davon befreien konnte. Was er leidet, leidet er also ihr zu Gute; als ihr Repräsentant, in diesem Sinne also an ihrer Statt.

4. Die *Stellvertretung*, welche die Kirche lehrt, ist demnach nicht so äußerlich zu verstehen, wie es im Gebiete des Sachenrechtes stattfindet, wo etwa eine dingliche Schuld u. dgl. von dem einen auf den anderen übertragen und so abgetreten werden kann, ohne daß ein sittliches Verhältniß stattfindet; sondern hier ist alles persönlich und sittlich vermittelt. Es ist ein moralisches Repräsentationsverhältniß und eine innerliche gegenseitige Aneignung, von Seiten Christi im persönlichen Mitgefühl, also auch in der Uebertragung und Geltung für uns in innerer persönlicher Aneignung. Demnach nicht so äußerlich ist es zu fassen, als ob von Christus der Zorn getragen wäre, so daß die Menschheit nicht mehr unter dem Zorn Gottes stünde; sondern in Christo als dem Repräsentanten hat sich der Zorn vollzogen und ist in ihm zu seinem Ende gekommen, darum denn auch nur für denjenigen, der in Christo seinen Repräsentanten anerkennt und sich mit ihm im Glauben zusammenschließt; denn nur der Menschheit, deren Anfänger er werden sollte, hat er erspart, den Zorn Gottes erfahren zu müssen.

5. Die *Gottverlassenheit*. Ist der Zorn Gottes durch-

Digitized by Google

weg Scheidung von Gott — inwiefern können wir sagen, daß Christus die Scheidung von Gott, somit die Gottverlassenheit erfahren habe? Und zwar nicht bloß in seinem äußeren Erlebniß, da er als der „an's Holz gehängte" erschien, als einer, der unter dem Fluch des Gesetzes stand, sondern auch in seiner inneren Empfindung? Von jeher hat man jenen Klageruf am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" im Sinne nicht bloß äußerer, sondern auch innerer Gottverlassenheit verstanden. Nur zögernd werden wir dieser Frage nahe treten, denn wer will das Geheimniß der inneren Seelenvorgänge Jesu ergründen in jener nächtigen Stunde, da die Sonne ihren Schein verlor, als trauerte sie mit ihm, und die Erde erbebte, als erschräke sie schauernd über die Sünde der Menschen, und wir daraus im Gleichniß abnehmen mögen, wie Jesu Seele im innersten Grunde erzitterte. Es ist begreiflich, daß die christliche Empfindung sich nicht genug thun konnte in der Schilderung wie des äußeren so auch des inneren Leidens, das Christus an unserer Statt zu erfahren und durchzumachen hatte. „Die Straf ist schwer, der Zorn ist groß". „Ich, o Herr Jesu, habe dieß verschuldet, was du erduldet". „Die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte, für seine Knechte". „Ach du hast zu meinem Segen lassen dich mit Fluch belegen". „Daß ich möchte trostreich prangen, hast du sonder Trost gehangen". Und so könnten wir noch lange fortfahren in den Aeußerungen der dankbaren Empfindung, die sich durch das Kreuzesleiden des Mittlers erlöst weiß. Dieser Empfindung sollte nun auch die lehrhafte Rechtfertigung entsprechen. Vom unschuldigen Leiden und Sterben unseres Erlösers redet der Kleine Katechismus in der Auslegung des 2. Artikels; daß er ein Opfer für uns geworden, unsere Sünde und Gottes Zorn zu versöhnen, lehrt die Augsb. Konfession (Art. 3); und die Apologie führt das genauer dahin aus, daß er ohne Sünde die Strafe der Sünde auf sich genommen und das Opfer für uns geworden, damit uns das Gesetz nicht anklage und verdamme; während dann das letzte Bekenntniß unserer Kirche, die Konkordienformel, im 3. Artikel von der Gerechtigkeit vor Gott im Gegensatz zu verschiedenen irrigen Lehraufstellungen in der Einheit seiner menschlichen göttlichen und Natur und in der einheitlichen Bethätigung Christi im „thuenden und leidenden Gehorsam" unsere Gerechtigkeit begründet sein läßt, was dann die orthodoxe Dogmatik des 17. Jahrhunderts genauer dahin erläutert, daß Christus als

Digitized by Google

unser Stellvertreter nicht bloß gethan hat, was wir hätten thun sollen und nicht gethan haben, sondern auch gelitten hat, was wir hätten leiden müssen, damit wir es nicht zu leiden haben, und zwar beides vollständig ohne Verkürzung, um so unserer Gewißheit der Rechtfertigung die völlige Genüge der göttlichen Gerechtigkeit als ausreichende Grundlage zu sichern. Was wir aber, fahren die Dogmatiker fort, zu erleiden haben würden, wäre die völlige Verstoßung von Gott in der schließlichen Verdammniß und den Strafen der Hölle. Das also — fahren sie weiter fort — müsse Christus gelitten haben, damit die Rechnung von Strafe und Büßung und von Schuld und Leistung sich völlig ausgleiche und Christi Verdienst völlig ausreichend und unser Vertrauen völlig berechtigt sei. Zwar — hielt man den Einwendungen besonders der socinianischen Kritik entgegen — nicht der Zeit nach ewig hat Jesus diesen ewigen Tod erlitten, sondern nur zeitlich, am Kreuze; aber der Sache und dem Gewicht nach vollständig, denn was an der zeitlichen Ausdehnung fehlt, wird durch die Ewigkeit und Bedeutung der Person ersetzt. Denn nur bei jener völligen Gleichheit wird der Gerechtigkeit Gottes ein volles Genüge gethan und für die Bethätigung der göttlichen Liebe die sittliche Möglichkeit gewonnen. Das ist die dogmatische Theorie unserer Alten.

Wir werden den sittlichen Ernst, der in dieser Gedankenreihe sich ausspricht, und die Absicht, die Glaubenszuversicht in ihrer Berechtigung völlig zu sichern, gern anerkennen; aber gegen die Durchführung selbst unsere Bedenken nicht zurückhalten können. Sollen wir zuerst mit unseren Gedanken ausrechnen und Gotte gleichsam vorschreiben, auf welchem Wege er uns erlösen mußte; sollen wir nicht statt solcher logischen Konstruktion vor allem die Schrift und die Geschichte des Leidens Jesu selbst fragen, um zu sehen, was wirklich geschehen ist, und darnach unsere Gedanken etwa zu korrigiren? Und wir werden uns doch verschiedener Bedenken nicht entschlagen können. Da wird es denn vor Allem uns kaum erträglich sein, jenes Wort von der Gottverlassenheit am Kreuze im Sinne einer wirklichen „Verstoßung“ aus der Gottesgemeinschaft und so denn von Verdammniß im eigentlichen Sinne zu verstehen. So bedeutende Autoritäten aus der besten Zeit unserer Kirche auch diese dogmatische Auslegung für sich geltend machen kann, so werden wir uns doch der durchschlagenden Bedenken gegen dieselbe nicht erwehren können.

Digitized by Google

Kann gegenüber dem Worte Jesu: „Der Vater läßt mich nicht allein“ (Joh. 8, 29) und dem entsprechenden Eindruck, den wir aus der ganzen evangelischen Darstellung gewinnen, wirklich von einer Gottverlassenheit Jesu im eigentlichen Sinne die Rede sein? Daß die ewige innergöttliche Gemeinschaft des Vaters und Sohnes sich gelöst haben sollte, ist doch wohl ein unvollziehbarer Gedanke. Ebenso wenig aber können wir die Gottverlassenheit nur etwa auf die menschliche Natur Christi beziehen und beschränken, wie man es wohl versucht hat (wie z. B. der Dogmatiker Quenstedt die menschliche Natur vom Logos verlassen sein läßt, so daß dieß Wort an den Dreieinigen gerichtet wäre); denn die Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur in der Einheit seiner Person war unauflöslich; und es ist durchweg der Eine selbe ganze Gottmensch, der redet und handelt. Sondern so hat ihn der Vater „verlassen“, d. h. — wie das Wort genauer zu fassen ist — ihn im Stich und sich selbst überlassen, daß Jesus weder äußerlich eine Erfahrung seiner Hülfe, noch innerlich eine Empfindung seiner Nähe hatte, woran er sich hätte halten können, sondern völlig auf Glauben reduzirt war. Denn dieser allerdings blieb ihm und sprach sich in seinem Zuruf: „Mein Gott“ aus, aber ein Glaube ohne zu sehen und zu fühlen. Und doch war er, auch jetzt, der Sohn der ewigen Liebe. Um so schmerzlicher mußte ihm der Widerspruch zwischen seinem Wesen und seinem geschichtlichen Stande sein. Da ward denn der Gegensatz so groß, wie er nur werden konnte, ohne daß das Band selbst zwischen Vater und Sohn sich löste. Darin hat er das Aeußerste erfahren, das möglich war, aber immer doch eben innerhalb dessen das möglich war, d. h. immer noch innerhalb der Gemeinschaft, in der er ewig zum Vater stand, also innerhalb der trinitarischen Gemeinschaft.

6. Das Strafleiden Jesu. Hat nun damit Jesus unsere Strafe gelitten? Denn so hat die apostolische Schrift in ihren grundlegenden Darstellungen und so denn auch die Kirche in ihren Passionsliedern das Leiden Jesu stets betrachtet. „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte (d. h. dem Sünde etwas Fremdes war), für uns (d. h. uns zu Gute) zur Sünde gemacht (d. h. ihm widerfahren lassen, was der Sünde und den Sündern gebührt), auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (2 Kor. 5, 21). Unsere Sünde also, an der er doch keinen Theil hatte, ist ihm angerechnet und an ihm heimgesucht worden, auf daß seine Gerechtig-

Digitized by Google

keit, an der wir doch keinen Theil hatten, uns zugerechnet würde. „Die Straf ist schwer, der Zorn ist groß" singt daher P. Gerhardt in seinem bekannten Liede: „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld", im Einklang mit dem bekannten: „O Lamm Gottes unschuldig", „all Sünd hast du getragen, sonst müßten wir verzagen". Und in ähnlichem Sinne und Tone geht es durch alle Passionslieder der besten Zeit hindurch. „Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe! Der gute Hirte leidet für die Schafe; die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte, für seine Knechte!" „Ich bins, ich sollte büßen an Händen und an Füßen gebunden in der Höll; die Geißeln und die Banden und was du ausgestanden, das hat verdienet meine Seel". Kurz, „die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet" (Jes. 53, 5). Liegt unsere Strafe auf ihm? Der Tod ist der Sünde Sold. So hat er den Tod erlitten als unser Bürge, an unserer Statt und uns zu Gute. Und wir sehen, in welchem Umfange das von seinem Sterben gilt: den Tod in seiner schwersten und bittersten Gestalt. Aber auch den sogen. geistlichen und ewigen Tod, wie man es zu nennen pflegt? Wenn das heißen soll: es war für ihn nicht bloß ein äußeres Erlebniß, sondern innerstes Erleiden seiner ganzen innersten Person; und es war nicht bloß ein zeitlicher Mensch, der das litt, was er litt, sondern der Ewige, der ewige Sohn Gottes — dann werden wir sagen dürfen und müssen: Ja. Aber nicht im Sinne sachlicher Betrachtung haben wir, was ihn betroffen und was uns betreffen würde, mit einander abzurechnen und auszugleichen, sondern im persönlichen Sinne; es war ein Erleiden, von dem wir keine Ahnung haben und an dessen Schwere und Tiefe keine menschliche Empfindung und Vorstellung hinanreicht; aber es war immer ein Erleiden, das in seiner Beschaffenheit bedingt ist durch die Art der Person, um die sichs handelt, und durch ihr Verhältniß zu Gott. Darnach beantworten wir die Frage, ob er unseren Zorn Gottes als unser Mittler getragen und gebüßt hat, unbedenklich mit Ja. Allerdings nicht, wie es herkömmlich ist zu sagen, die Verdammniß, die wir zu erleiden haben würden, wenn es keine Erlösung gäbe, sondern „die Strafe, die auf uns liegt", oder mit anderen Worten: nicht den zukünftigen, sondern den gegenwärtigen Zorn, der auf uns ruht und dessen Kinder wir von Natur sind (Eph. 2, 3), nicht den Zorn der Verdammniß, sondern den Zorn der sündigen Menschenkinder auf Erden.

Digitized by Google

Denn es ist allerdings ein Unterschied zwischen beiden. Die Verdammten fliehen vor Gott, Christus aber flüchtete in der Angst seiner Seele zu Gott: „Mein Gott, mein Gott“. Die Verdammten stehen nur unter dem Zorn, und die Liebe hat ihr Amt niedergelegt, weil sich ihre Möglichkeiten erschöpft haben; die Sünder auf Erden aber stehen wohl auch unter dem Zorn und sind Kinder desselben, aber Gott hat über sie immer noch einen Willen der Liebe, welcher den Zorn Gottes umschließt und trägt; „denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab“ (Joh. 3, 16), und er liebt sie stets, obgleich er ihr zürnt. In diesem Sinne hat Christus den Zorn Gottes im Tode erfahren, daß er der Sohn der Liebe war und diese Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn die bleibende Grundlage aller seiner Zorneserfahrung bildete. — In diesem Sinne werden wir denn auch die Frage zu beantworten haben, welche sich vor etlichen Jahrzehnten zwischen einzelnen Theologen des kirchlichen Bekenntnisses — vor Allem dem Erlanger Hofmann und dem Rostocker Philippi u. A. — über die Frage des „stellvertretenden Strafleidens“ erhob. Wenn Philippi sie im Sinne der alten Dogmatik bejahte, so hat Hofmann sie dagegen verneint in dem Sinne, daß Christus nicht als ein beliebiger Dritter, sondern als die Zusammenfassung der Menschheit, und sein Leiden nicht als Vorausnahme des zukünftigen Leidens, das wir zu erleiden haben würden, sondern als die Folge davon zu gelten habe, daß er in unsere Gemeinschaft und damit unter den Zorn Gottes getreten sei, der auf uns ruhe. In jedem Falle wird die Frage des Strafleidens Christi nicht nach quantitativer Abschätzung und Ausgleichung, sondern von der Würdigung der Person Christi aus und seines Verhältnisses zu Gott auf der einen und zu uns auf der anderen Seite, und nicht sowohl vom Gesichtspunkt der Strafgerechtigkeit Gottes, sondern der heiligen Liebe aus und darnach die Gültigkeit seines Leidens für Gott und Menschen zu verstehen sein.

7. Denn das ist das letzte in dieser Betrachtung, in welcher wir in seinem Leiden die That Gottes sehen, daß wir es nicht bloß auf den Zorn Gottes zurückführen, sondern in der heiligen Liebe die letzte Begründung desselben erkennen. Nicht bloß um die Menschheit lieben zu können, sondern weil er sie liebte, sandte Gott seinen Sohn in die Welt (Joh. 3, 16), schließlich damit er für uns sterbe. Denn sein Tod am Kreuze ist der Abschluß seines Lebens auf Erden, der

Digitized by Google

in seiner Geburt schon mitgesetzt ist. Und vollends da er sich taufen ließ, trat er auf die Bahn, die in diesem Ziele endigen sollte. Es ist „das Lamm Gottes", wie ihn der Täufer nannte, das aus der Wüste zurückkehrte. Dem allen aber liegt die Liebe Gottes zu Grunde; also nicht etwa bloß die Gerechtigkeit Gottes in dem Sinne, daß Gott die Sünde strafen wollte, sondern weil er sie vergeben wollte. Aber wie kann Gott die sündige Menschheit lieben, der er doch als der Heilige zürnt? Er ist beides zugleich, der Heilige und die Liebe; nur im Einklang beider Seiten besteht der Einklang Gottes mit sich selbst. Es ist eine Liebe also, die sich hier im Vollzug des ewigen Rathschlusses Gottes geschichtlich vollzieht nicht auf Kosten der göttlichen Heiligkeit, sondern auf dem Wege derselben. Durch diesen Vollzug der Heiligkeit in der Bethätigung der Liebe macht Gott sich seine Liebe gegen die sündige Menschheit erst sittlich möglich, und — fügen wir hinzu — ist uns auch der Glaube an diese Liebe erst sittlich möglich. Sofern die Menschheit ewig von Gott gewollt ist, ist sie Gegenstand seiner Liebe, als Menschheit Gottes; jedoch wie sie sich selbst gewollt hat, als sündige, ist sie Gegenstand seines Zornes. Aber dieser Zorn Gottes ist das geschichtliche, die Liebe ist das ewige Verhalten Gottes. Auf den Wegen des Zornes vollzieht sich die Liebe. Es geschieht dem Zorne sein Recht, damit die Liebe triumphire; eben im geschichtlichen Zornesvollzug verwirklicht sich die ewige Liebe, damit das Verhältniß von Gott und Mensch dann nur ein Verhältniß der Liebe und nicht mehr des Zornes sei. Darum hat die Liebe Gottes den Sohn uns zu Gute zur Sünde gemacht und ihre Folge ihm widerfahren lassen, damit wir vor Gott gerecht würden (2 Kor. 5, 21). Das war des Vaters Wohlgefallen.

§ 59. Christi Leiden als seine eigene That.

1. Die Freiwilligkeit seines Leidens. Die Schrift stellt das Leiden Christi unter einen doppelten Gesichtspunkt: unter den des Leidens vom Vater aus und unter den der Leistung von Christo aus. Seine Menschwerdung selbst war seines eigenen Willens geschichtlicher Vollzug im Gehorsam, nach Hebr. 10, 7: „siehe ich komme". Er ist gekommen, um zu sterben und durch seinen Tod den Feind Gottes zu bestreiten (Hebr. 2, 14). Dieser Wille lag seinem ganzen irdischen Leben zu Grunde. Mit diesem Entschluß hat er sich der

Digitized by Google

Taufe untergeben; von vornherein hat er sich auf diese Bahn gestellt, die mit dem Tode endigen sollte. Er bezeichnet selbst diesen Ausgang als seines eigenen Willens That (Joh. 10, 15. 17). So lange die Zeit des Wirkens währte, entzog er sich ihm — dem Volkshaufen (Luk. 4, 30; Joh. 8, 59), der Obrigkeit (Joh. 7, 45; 11, 57). Aber als die Zeit des Endes nahte, ging er dem Leiden selbst entgegen, von Galiläa nach Jerusalem (Luk. 9, 51; vgl. mit Matth. 16, 21). In Jerusalem aber begab er sich dahin (in den Garten), wo er wußte, daß man ihn finden werde; dort gab er sich frei in die Hände der Häscher u. s. w. Besonders das Johannesevangelium stellt seinen Leidensausgang unter den Gesichtspunkt der Freiheit, und am Ende scheidet er frei aus dem Leben — denn so wird Joh. 19, 28 die Erzählung vom letzten Trunk am Kreuze zu verstehen sein: nicht aus Erschöpfung sollte er sterben, sondern nachdem er den Trank der Erquickung genommen. — Dieser Doppelseitigkeit seines Leidens, als Verhängniß Gottes und als seine eigene That, entspricht auch das Bewußtsein Jesu über sein Leiden und entsprechen seine Aeußerungen über die Beziehung seines Leidens zur Sünde. Bald: er leidet durch die Sünde seines Volkes — darin vollendet sich alle Schuld Israels wider die Knechte Gottes von Anfang an; bald: er leidet um der Sünde seines Volkes willen, sie zu sühnen — so vor allem in seinen Worten der Abendmahlseinsetzung. Und dem entsprechend lautet auch die apostolische Verkündigung, zuerst in der Apostelgeschichte — durch Petrus — vorwiegend als Anklage gegen Israel, daß Jesus durch die Sünde seines Volkes gelitten: „Denselbigen habt ihr genommen durch die Hände der Ungerechten und ihn angeheftet und erwürget“ (Ap.-Gesch. 2, 23), „ihr verleugnetet den Heiligen und Gerechten; den Fürsten des Lebens habt ihr getödtet“ (3, 14. 15); sodann um der Sünde willen (d. h. zur Sühnung), besonders in der Predigt Pauli, der das Kreuz als die Quelle des Heils darstellt: das Wort vom Kreuz ist uns, die wir selig werden, eine Gotteskraft (1 Kor. 1, 18); er versöhnte mit Gott durch das Kreuz (Eph. 2, 16) u. A.; besonders aber Röm. 3, 25: welchen Gott hat vorgestellt als Sühnopfer („Gnadenstuhl“) durch den Glauben in seinem Blute; und abschließend 2 Kor. 5, 15 ff.: Christus ist die einheitliche Zusammenfassung der Menschheit und ihrer Geschichte, so daß in ihm das Verhältniß zu Gott sich wendete, indem die Sünde ihm imputirt wurde. Und mit

Digitized by Google

Bezug auf Israel und sein Gesetz Gal. 3, 13: das unter dem Fluche stehende Gesetzesvolk hat er losgekauft vom Fluche, indem er sich selbst zum Gesetzesfluch machen ließ. Das Gesetz in Israel aber — erinnert Paulus sonst, z. B. Röm. 3, 19 — hat geschichtliche Bedeutung für alle Welt. So ist also Christi Todesleiden auf der einen Seite als That des Vaters Sache des leidenden Gehorsams Christi, auf der anderen zugleich That Christi als Sache seines willigen oder thuenden Gehorsams.

2. Die Einheit des „thuenden und leidenden Gehorsams" Christi. Dieser doppelten Darstellung des Leidens Christi entsprechend stellt auch die Kirchenlehre Christi Leiden unter diesem doppelten Gesichtspunkte dar und bezeichnet demnach seinen Gehorsam als leidenden und als thuenden. Daß die Kirche, was Christo widerfuhr, zunächst unter dem Gesichtspunkte des Leidens betrachtete, war natürlich. Denn dieß ist der vorderste Eindruck der Geschichte; darüber trat Christi eigene That, wonach er das Leiden in den eigenen Willen aufnahm, zurück. So ist es auch in der theologischen Erörterung, welche Anselm's berühmte Abhandlung über den Grund der Menschwerdung und des Todesleidens Christi („cur Deus homo") anstellte. Seinen Lebensgehorsam war Christus — so führte der Scholastiker Anselm aus — als Mensch Gotte schuldig, wie ihn jeder Mensch schuldig ist. Aber zu leiden und zu sterben war er als heiliger Mensch Gotte nicht schuldig; das ist also ein überschuldiges gutes Werk, und weil Leiden des Gottessohnes, von unendlichem Werth. Damit kommt freilich Jesu Tod wie eine Werthgröße in quantitativer Abschätzung in Betracht und der ganze Vorgang wird nach Art des Sachenrechtes, nicht in sittlich persönlicher Würdigung beurtheilt. Diese Unvollkommenheit überwindet die Reformation und besonders ihr theologisches Bekenntniß in der Konkordienformel durch die persönliche sittliche Würdigung des Werkes Christi, indem die Konkordienformel beide Seiten des Gehorsams Christi, im Thun und Leiden, einheitlich zusammenfaßte und das Eine im Anderen erkennen lehrte, sein Thun als ein leidendes, sein Leiden als ein thuendes, ja auch (in einer Stelle) noch die Auferstehung hinzufügte und so sein gesammtes Versöhnungswerk als seinen freien geschichtlichen Lebensausgang charakterisirte, somit die bloß sachliche Betrachtung Anselm's durch die persönliche korrigirte. Man pflegt vielfach die bekenntnißmäßige Lehre unserer Kirche als einfache Wiederaufnahme

Digitized by Google

der anselmschen mittelalterlichen zu bezeichnen. Aber sie übertrifft diese, wie wir sehen, weit durch ihre sittliche Fassung und durch ihre einheitliche Zusammenfassung von Person und Werk. Allerdings, müssen wir bekennen, haben unsere folgenden Dogmatiker sich nicht ganz auf dieser Höhe gehalten, veranlaßt durch die Bestreitung der socinianischen Einwendungen gegen das kirchliche Dogma. Denn sie haben zu sehr die beiden Seiten des Gehorsams Jesu neben einander gestellt und als selbständige Größen behandelt, von denen sie dann besondere Wirkungen ableiteten. Denn auf Grund des thuenden Gehorsams, in welchem Christus an unserer Statt die Gesetzesforderung erfüllte, die wir unerfüllt gelassen, erachtet uns Gott — so stellten sie es dar — im Akt der Rechtfertigung als dem Gesetz Gemäße, auf Grund des leidenden Gehorsams, in welchem Christus unsere (zukünftige) Strafe getragen, damit wir sie nicht zu erleiden hätten, erachtet uns Gott als Befreite von Schuld und Strafe. So setzt sich wie Christi Gehorsam aus zwei Seiten, so auch unsere Rechtfertigung von Seiten Gottes aus ihren zwei Seiten zusammen; während wir doch werden entgegenhalten müssen: nicht einzelne Seiten des Gehorsams Christi werden uns angerechnet und kommen uns zu Gute, sondern der eine ganze Gehorsam Christi der einen selben Person. Und wenn man, wie es ja leicht geschehen konnte, in der dankbaren Empfindung des schweren Leidens Christi den sogen. aktiven Gehorsam etwas zurücktreten ließ, so antwortete man dieser Einseitigkeit etwa mit der um so stärkeren Betonung gerade dieses aktiven Gehorsams. So hat man z. B. Christi Leiden etwa als seinen Sieg über sein eigenes versuchliches Fleisch wie über Satan dargestellt (z. B. der Bremische Theologe Menken, von den Uebertreibungen Anderer abgesehen). So irrig das war, denn es handelt sich doch um Gutmachung unserer Schuld, so machte sich doch immerhin eine stärkere Betonung der aktiven Seite im Leidensgehorsam Christi in verschiedenen Modifikationen geltend; von Schleiermacher an, der die Selbstbewährung des Erlösers unter allem Schwersten, das ihm widerfuhr, nachdrücklich hervorhob, und auch von Seiten mehr entschieden kirchlicher Theologen (wie Sartorius und Hofmann u. A.).

3. Die Einheit der beiden Seiten des Gehorsams nun ist Christi Gerechtigkeit. Wenn Gerechtigkeit dasjenige Verhalten ist, wie es unserem Verhältniß zu Gott entspricht, so schließt dieß bei Christo jene Zweiseitigkeit in sich, die wir erwähnten. Denn er

Digitized by Google

war Gott gegenüber nicht bloß der Vertreter der Menschheit überhaupt, dem das entsprechende gottgemäße, d. i. normale Verhalten zukam, sondern er war der Vertreter der sündigen Menschheit, die unter den Folgen ihrer Sünde stand, also bestimmte sich sein Verhalten nicht bloß durch die Idee des Guten überhaupt, sondern des Guten, wie es bedingt ist durch die Folgen der Sünde. Das will sagen: seinem Verhältniß zu Gott war nicht bloß gemäß, daß er in allem seinem Thun den heiligen Gehorsam gegen Gott bethätigte, sondern daß er zugleich auch den Folgen der Sünde genügte. In der Einheit der beiden Seiten also bestand seine Gerechtigkeit: in einem solchen Lebensgehorsam, in welchem er zugleich die Folgen der Sünde trug, und in einem solchen Leiden, diesen Folgen der Sünde entsprechend, in welchem er zugleich die Heiligkeit seines Wollens bewährte. Der aktive Gehorsam für sich würde uns nichts helfen, wenn nicht zugleich unsere Sünde gebüßt würde, und das Leiden für sich würde uns nichts helfen, wenn es nicht zugleich die That seines Willens wäre. Die Einheit beider Seiten also ist seine Gerechtigkeit.

4. Die Gerechtigkeit Christi aber ist unsere Gerechtigkeit. Denn in ihm, als dem Mittler, ist diese Gerechtigkeit, welche wir brauchen, hergestellt: also für uns hergestellt. Er ist uns von Gott gemacht zur Gerechtigkeit, heißt es 1 Kor. 1, 30. Und „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid", sprechen wir mit dem Dichter. Es ist im kirchlichen Sprachgebrauch vielfach die Rede von einem „Verdienst" Christi. Das stammt aus vorreformatorischer Redeweise. Es ist aber mißverständlich und muß nur eben richtig verstanden werden. Es ist nicht so gemeint, als wäre irgendwie und irgendwo ein von Christus erworbenes Verdienst wie ein Schatz niedergelegt und vorhanden, und könnte etwa von Christus selbst wie eine Sache unterschieden werden; sondern es ist alles persönlich gemeint und zu verstehen. Christus selbst ist unsere Gerechtigkeit, er selbst, sofern er durch das Leiden um der Sünde willen heilig hindurchgegangen und nun in seiner Person selbst das Resultat seiner Geschichte ist. In diesem Sinne hat Gott — wie Paulus Röm. 3, 25 f. ausführt — in Christo seine Gerechtigkeit geoffenbart, nicht bloß etwa, wie man es gewöhnlich versteht, seine Strafgerechtigkeit, sondern in der Heimsuchung seine vergebende. So verstanden ist Christus die Erfüllung des alttestamentlichen Wortes: „Jehova, der unsere Gerechtigkeit ist" (Jer. 23, 6; 33, 16).

Digitized by Google

5. Dadurch ist Christus für uns das rechte abschließende Opfer geworden. Die alte Dogmatik hat die Lehre vom stellvertretenden Strafleiden gewöhnlich unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt, indem sie vom „priesterlichen Amte" sprach, oder, wie es richtiger heißen sollte, vom „hohenpriesterlichen Amte". Denn darin unterscheidet sich der Hoheprieſter vom Prieſter, daß der Prieſter nur Vertreter des einzelnen Israeliten sein kann, der Hoheprieſter aber ist priesterlicher Vertreter des Volkes überhaupt. Christus aber hat im Opfer seines Leidens und Sterbens sein Volk, d. i. die Menschheit bei Gott vertreten.

Wir müssen bei der Frage vom Opfer etwas länger verweilen.

a) Das allgemein menschliche Opfer hat seine Wurzeln im allgemeinen menschlichen Bewußtsein. Es ist das allgemeine Bewußtsein der Menschen, daß die Sünde Strafe verwirkt (Röm. 1, 32). Eben so allgemein aber ist auch das Verlangen, die Strafe abzuwenden — durch das Opfer. So weit Menschen auf Erden wohnen — kann man sagen — finden wir auch Opfer der Menschen als religiöse Handlungen. Religion und Opfer gehören zusammen. Denn Religion ist nicht ohne Gebet, Opfer aber ist Verkörperung des Gebets. Wie der Mensch im Gebet seine Gesinnung Gott darbringt als Opfer, so kleidet er im Opfer seine Gesinnung in etwas Sachliches, dessen er sich enteignet, um sie Gott darzubringen. Seit nun Sünde auf Erden ist, nimmt das Gebet Rücksicht auf die Sünde, und so auch das Opfer. Durch die Sünde weiß der Mensch sein Leben verwirkt; so ist das Opfer (weil das Gebet) entweder Dank für das verschonte, oder Bitte um Verschonung des verwirkten Lebens. Deßhalb opfert der Mensch ein Lebendiges, daß es eintrete zwischen ihn und Gott; indem er sich dieses Lebens, das ihm angehört, enteignet und es Gotte darbringt. Aber dieses Opfer hat zwar psychologischen Werth als Ausdruck der Gesinnung, aber nicht an sich Werth und Wirkung durch die That selbst. Das ist der heidnische Irrthum in Israel, den die Propheten immer strafen, als ob der Mensch durch sein eigenes Thun im Opfer seine Sünde sühnen könnte. Denn „es ist unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut Sünde wegnehmen" (Hebr. 9, 12; 10, 4). Es ist kein Verhältniß zwischen Mittel und Wirkung — Thierleben und Menschensünde. Es war deßhalb an sich eine richtige Empfindung, daß man die Sünde zu sühnen gedachte durch Menschenopfer. Aber es war eine

Digitized by Google

grausige Verkehrung der Wahrheit. Denn der Mensch ist keine Sache, über die der Mensch zu verfügen das Recht hätte. Aber doch hat jene Empfindung diese Verirrung erhalten bis in die römische Kaiserzeit herab: Einer wird gegeben für Viele, lautete der oft wiederholte Satz.

b) Das Opfer in der Kultusordnung Israels. Weil der Mensch durch sein Thun seine Sünde nicht sühnen kann, hat Gott im Alten Testament das Opfer aufgenommen in die religiöse Kultusordnung Israels. Denn nun erschien es nicht als That des Menschen, sondern als Vollzug des Willens Gottes. Denn nur Gott kann die Sünde gut machen und aufheben. Darum kam auch alles darauf an, daß die Opferdarbringung genau nach der Anordnung Gottes geschah. Aeußerlich betrachtet, war das Opfer in Israel den Opfern der heidnischen Völker gleich. Der Unterschied bestand nur darin, daß es hier Vollzug des Gotteswillens war. Dadurch war es wirksam, als Handlung selbst, nicht bloß als Gesinnungsäußerung der Menschen. Aber wirksam nur für das Verhältniß Israels zu Jehova, dem Gott Israels, also für das theokratische Verhältniß. Sollte es sittliche Bedeutung für das persönliche Verhältniß des Einzelnen zu seinem Gott haben, so war das entsprechende Gesinnungsopfer erforderlich. Für dieß persönliche sittliche Verhältniß waren die Opferhandlungen als solche nicht wirksam. „Opfer und Speisopfer gefallen Dir nicht; aber die Ohren hast Du mir aufgethan. Du willst weder Brandopfer noch Sündopfer. Da sprach ich: siehe, ich komme“ u. s. w. „Deinen Willen, mein Gott, thue ich gerne“ u. s. w. (Ps. 40, 7—9). „Du hast nicht Lust zum Opfer; ich wollte Dir's sonst wohl geben; und Brandopfer gefallen Dir nicht; die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist“ u. s. w. (Ps. 51, 18 f.). Das ist die stets wiederholte Erinnerung der Propheten und der Sinn ihrer Polemik (Jes. 1, 11 f.; Jer. 6, 20) gegen die äußeren Opfer. Nicht als hätten sie diese selbst bekämpft als äußere Kultusordnung; sie lebten ja in dieser Kultusordnung und betheiligten sich selbst daran. Aber es lag ihnen daran, den Wahn zu bekämpfen, als könne der Israelit in seinem persönlichen Verhältniß zu seinem Gott alles dadurch gut machen, daß er sich an der äußeren Kultusordnung betheilige, statt, wie die Bußpsalmen lehren, für seine Sünde Buße zu thun. Der Sinn des Opfers in der israelitischen Kultusordnung aber war nicht etwa der Vollzug der Strafe der Sünde am Thiere, statt am Menschen, son-

Digitized by Google

dern die Sühne für die Sünde zu sein. Allerdings durch ein zwischeneintretendes (Thier-)Leben; denn um ein Leben, das durch die Sünde verwirkt ist, handelt es sich, und zwar durch ein levitisch reines Thierleben; denn nur ein reines Leben kann für das schuldige eintreten; der Altar, an dem das Thier geschlachtet wurde, ist nicht die Richtstätte, sondern die Gnadenstätte Gottes, und geschlachtet wurde es nur, um das Blut zu gewinnen; denn das Blut, welches als der Sitz der Seele, d. i. des Lebens, gilt (3 Mos. 17, 11), ist das Mittel der Sühne, oder tritt „deckend" ein, wie es im Texte heißt, und zwar nicht bloß die Kreatur vor der unnahbaren Majestät (Ritschl) zu decken, sondern den Sünder vor dem Heiligen, der auf dem „Gnadenstuhle", d. h. dem Deckel der Bundeslade, thronend gedacht wurde, an welchen daher das Sühneblut gesprengt wurde, damit der Sünder, vertreten im Hohenpriester, Gott nahen dürfe. Aber das Alles zeigt, daß dieß nur eine vorläufige, nicht die eigentliche Sühne für die Sünde sei. Denn erstens ist es nur ein sachliches, nicht ein sittliches Opfer und Gabe, also der Schuld, die sittlicher Art ist, nicht entsprechend; „Gehorsam aber ist besser denn Opfer"; zum anderen wird die Sünde selbst nicht aufgehoben, sondern bleibt trennend zwischen Gott und den Menschen, so daß also ein wirkliches Verhältniß der sittlichen Gemeinschaft dadurch nicht hergestellt wird; und drittens ist es ein vergängliches Leben, welches in den Tod gegeben und zur Sühne dargebracht wird, daher auch nicht von bleibender, sondern nur von vergänglicher Wirkung, und deßhalb der steten Wiederholung bedürftig. Das rechte Opfer dagegen mußte ein sittliches, ein heiliges und Darbringung eines ewigen Lebens sein. Diese drei Stücke sind es daher, welche der Hebräerbrief in seiner Gegenüberstellung des Opfers Christi gegen das alttestamentliche Opfer hervorhebt. Man vergleiche z. B. die folgenden Stellen: Kap. 9, 10: „äußerliche Heiligkeit" nach dem Text: Rechtsfestsetzungen des Fleisches; 9, 12: „einmal", d. h. ein für allemal „durch sein eigen Blut" und 9, 14: „durch den heiligen Geist" nach richtigem Text: durch ewigen Geist, d. h. ein ewiges Leben hat er dargebracht Dazu 10, 4: es ist unmöglich, daß der Stiere und Böcke Blut Sünden wegnehme; denn — wie wir sahen — es ist hier kein inneres Verhältniß zwischen Mittel und Zweck; dagegen 10, 7 das persönliche Willensopfer des Gehorsams: siehe, ich komme u. s. w.

6. Das Bewußtsein daher, daß das bloß sachliche und passive

Digitized by Google

Opfer nicht für den Zweck der Sündensühnung ausreiche, sondern ein persönliches, williges Leiden erfordert werde, um die Sünde und ihre Strafe abzuwenden, hat sich unter allen Völkern geltend gemacht und sich einen Ausdruck gegeben in den verschiedenen Gestalten von Büßungen und Büßern, die sich entschlossen, für ihre Person einzutreten für ihr Volk in williger Selbstopferung — sei es im Tode (vgl. z. B. Kodrus) oder in frei übernommenen Leiden. Aber es waren eigenerwählte Leiden und Opfer, die man, ohne des Willens der Gottheit gewiß zu sein, auf sich genommen hatte zur Büßung für die Sünden der Gesammtheit. Wenn es ein Leiden wäre im Berufe, in welchen Gott gestellt, und ein Leiden, durch die Sünde derer, für die es büßen sollte, herbeigeführt, würde es dem Zwecke der Büßung entsprechen. Diese Bedeutung hat in Israel das Leiden der Knechte Gottes in ihrem heilsgeschichtlichen Berufe. Alle Knechte Gottes in Israel haben daher in ihrem Berufe zu leiden gehabt. Aber sie waren selbst nicht sündlos; sind also, wie das Opfer in Israel durch seine Ungenüge über sich selbst hinausweist auf das schließliche Opfer, so auch durch ihre Ungenüge eine über sich selbst hinausführende thatsächliche Weissagung auf den sündlosen schließlichen Knecht Gottes — eine Weissagung, welche Jes. 53 zum entsprechendsten Ausdrucke kommt.

Nach beiden Seiten also, als Opfer und als den leidenden Knecht Gottes, hat Christus in seinen Leidensverkündigungen sich selber dargestellt und haben ihn die Apostel in ihrer Lehrverkündigung bezeichnet, am eingehendsten der Hebräerbrief, der sich die Auseinandersetzung des Alten und des Neuen Testaments zu seiner eigentlichen Aufgabe gemacht hat.

Die neutestamentliche Darstellung des Leidens Christi vornehmlich im Hebräerbriefe unter dem Gesichtspunkte des priesterlichen (oder: hohenpriesterlichen) Opfers fügt, wie sich zeigte, der sonstigen Lehrdarstellung des Neuen Testaments kein neues Moment hinzu, sondern geschieht nur aus Rücksicht auf das alttestamentliche Vorbild, als dessen höheres Gegenbild Christus und sein Thun und Leiden für die judenchristlichen Leser, an welche jenes Sendschreiben gerichtet ist, dargestellt werden sollte. In der Sache selbst ist es nur Darstellung des willigen Gehorsamsleidens Christi.

Digitized by Google

§ 60. Die Wirkung des Gehorsamsleidens Christi.

1. Vor Allem, sahen wir, hat das Gehorsamsleiden Christi mittlerische Bedeutung. Nicht in der sachlichen Abmessung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen unserer Schuld und Strafe und seinem Thun und Leiden liegt jene Bedeutung, sondern in seiner mittlerischen Person Denn auf der einen Seite ist er unser, der Menschen, Repräsentant als der Menschensohn, und so unser Stellvertreter Denn in diesem Sinne ist seine Stellvertretung gemeint. In verschiedener Weise wird dieß (in den gebrauchten Präpositionen des griechischen Textes) ausgedrückt: wir und unsere Uebertretungen sind der bestimmende Grund (Röm. 4, 25), sind die bewegende Ursache (Matth. 26, 28; Röm. 8, 3), ihre Vergebung ist der beabsichtigte Zweck (Matth. 26, 28), wir sind die, denen es zu Gute kommen soll „für" 2 Kor. 5, 15; 1 Petr. 3, 18; die dagegen gewonnen werden sollen „anstatt" Matth. 20, 28; 1 Tim. 2, 6. Also nicht im Sinne einer sachlichen Vertretung, nach quantitativer Abschätzung ist dieß zu verstehen — wie es bei unseren alten Dogmatikern der Fall ist oder wenigstens den Anschein gewinnt –, sondern im Sinne des moralischen Repräsentationsverhältnisses, also nicht, als wäre die Schuld der Menschen durch ihn so bezahlt und abgetragen, wie es etwa bei Uebertragungen und Abzahlungen von Geldschulden u ähnl. der Fall ist, unabhängig von der gegenseitigen Gesinnung oder dem persönlichen Verhältniß, sondern im Sinne der moralischen Repräsentation. Was er geleistet hat, ist gültig für Alle schlechthin, wirklich vorhanden dagegen nur für die, welche persönlich ihm angehören und in ihm ihren Vertreter haben und anerkennen, also für die Menschheit Jesu Christi, d h. für die Gemeinde, deren Haupt er ist. Denn gleichwie die Sünde Adam's für alle diejenigen gilt, die mit ihm zusammengehören — durch die erbsündliche Geburt —, so das Leiden Christi für alle diejenigen, die mit ihm zusammengehören — durch den Glauben –. Damit heben sich auch die Bedenken (besonders von socinianischer und rationalistischer Seite): Schuld und Strafe — wendet man hier ein — können nicht übertragen werden, da sie nicht etwas Sachliches sind, wie etwa eine Geldschuld, sondern etwas Persönliches und Sittliches Denn nicht in solchem äußerlichen Sinne ist die Uebertragung hier gemeint, sondern im Sinne der persönlichen

Digitized by Google

Repräsentation. Christus steht nicht so äußerlich wie ein beliebiger Dritter neben der Menschheit, für die er eintreten sollte, sondern er faßt sie als der Menschensohn einheitlich in sich zusammen (vgl. 2 Kor. 5, 15 ff.), und wir stehen nicht gleichgültig zu ihm, sondern Er ist wir und wir sind Er, in Ihm stehen wir — der Bedeutung nach — vor Gott, und schaut uns Gott. In diesem Sinne hat sich in ihm und seiner Geschichte die Geschichte der Menschheit zusammengefaßt und gewendet; Er ist die große Wende der Geschichte in der Mitte der Zeiten; das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden — der Geltung nach in Ihm für Alle, der Wirklichkeit nach für Alle, die wirklich mit ihm zusammengehören; nicht bloß „durch Ihn", sondern in Ihm ist es geschehen, und in diesem Sinne durch ihn.

2. Was nun ist in ihm Neues geschehen und geworden? Wir nennen ihn den Erlöser, nach der Schrift. Die Erlösung hat zur Voraussetzung den entgegengesetzten Stand der Gebundenheit. Gefangen und verhaftet waren wir vor ihm und sind wir ohne ihn, nämlich in unserem Verhältniß zu Gott. Denn die Sünde hat uns Gotte verhaftet und verfallen gemacht. Das ist das Vorderste, was wir brauchen und begehren: aus dieser Schuldhaft Gottes befreit und erlöst zu werden. Ehe wir von der Macht und Herrschaft der Sünde frei zu werden verlangen, begehren wir von der Schuld der Sünde frei zu werden. Ein gutes, freies Gewissen steht uns höher als die Herrschaft des Willens. Jenes begehrte Luther vor Allem, dieses Augustin; Luther aber steht eben darum über Augustin. Davon also hat uns Christus frei gemacht durch — wie es die Schrift ausdrückt — das Lösegeld seines Todes (Matth. 20, 28): sein Leben hat er es sich kosten lassen, um uns zu befreien, und hat es — im Bilde geredet — wie ein Lösegeld dargezahlt. Von einer Loskaufung redet daher — in Bildrede — die Schrift Eph. 1, 7; Hebr. 9, 12. 15.

3. Ist die Erlösung der zusammenfassende Ausdruck für das Ganze — aus welchen einzelnen Theilen besteht diese Erlösung und wie vollzieht sie sich? Das Vorderste ist nach kirchlich herkömmlicher Rede die Genugthuung. Christus hat für uns Gotte genug und ihm ein Genüge gethan. Vor allem seiner Heiligkeit. Denn nicht so ohne Weiteres konnte Gott die Sünde vergeben und die Schuld erlassen, etwa durch eine Art Amnestiedekret. Gott der Heilige kann sich nicht selbst verneinen; wie etwa Menschen ohne Weiteres verzeihen

Digitized by Google

(wie es die socinianische Polemik geltend macht, und man neuerdings gern mit Vorliebe von Verzeihen redet), oder vielmehr wie es richtiger geredet ist: vergeben. So fordert es auch unser eigenes sittliches Bewußtsein Wir würden uns nicht mit einer einfachen Erklärung beruhigen können; unser Gewissen würde es nicht glauben können und damit zufrieden sein. Aber nicht bloß der Heiligkeit — was unsere alten Dogmatiker einseitig betonen —, sondern damit zugleich dem Liebeswillen Gottes ist genug gethan. Denn, sahen wir, Christus hat den Zorn Gottes so erfahren, daß auf den Wegen des Zornes sich die Liebe Gottes vollzogen und Christus damit den ewigen Liebeswillen verwirklicht hat in seinem heiligen Leidensgehorsam. Das ist also das erste: die Genugthuung ist geleistet durch ein Leiden, welches nicht bloß Straferfahrung, sondern willige Leistung des heiligen Gehorsamswillens war. Das machte sein Leiden zur Sühne. Denn so unterscheiden sich Strafe und Sühne: Strafe ist Heimsuchung des Unrechts am Schuldigen, auch dem widerstrebenden, wodurch er aus der sittlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wird, Sühne dagegen Gutmachung der Sünde, durch bejahende Auf- und Herübernahme der Leidensfolge in den eigenen Willen, wodurch die Wiederaufnahme in die sittliche Gemeinschaft hergestellt wird. So hat Christus durch die Willigkeit in der Erduldung des entsprechenden Leidens bis zum äußersten, das möglich war (Tod am Kreuze), sein Leiden zur Sühne gemacht und ist das „Sühnopfer" (oder Sühnmittel Röm. 3, 25) geworden. Mit Bezug auf das Gesetz und seine Anklage heißt es wohl auch Kol. 2, 14 f.: Er hat den Schuldschein, den das Gesetz wider die Nichterfüller desselben thatsächlich enthielt, ans Kreuz geheftet, indem er sich selbst ans Kreuz schlagen ließ, und dadurch getilgt oder aus dem Mittel gethan zwischen Gott und uns, da er selbst den Fluch des Gesetzes an sich vollziehen ließ (Gal. 3, 13 f.).

4. Dadurch nun, daß die Sünde gesühnt, ist die Versöhnung hergestellt, d. h. — denn das ist der Begriff der Versöhnung — die Entfremdung (nämlich zwischen Gott und Mensch) ist aufgehoben und an die Stelle des Zornes- und Fehdeverhältnisses (Gottes zu uns) das Friedensverhältniß, statt der Geschiedenheit Einigkeit getreten. Denn das frühere Verhältniß zwischen Gott und Mensch, wie es durch die Sünde des Menschen bedingt war, ist zum Abschluß gekommen, die Folge der Sünde hat sich vollzogen und hat damit ihr Ende erreicht, in Christo, in welchem sein heiliger Gehorsam über alle Anfechtung

Digitized by Google

obsiegte und sich bewährte in gottgemäßer Gerechtigkeit. In Folge dessen ist in Christo Jesu nunmehr ein Verhältniß von Gott und Mensch hergestellt, für welches nicht mehr wie früher die Sünde des Menschen, sondern nur Christi Gerechtigkeit maßgebend ist, so daß es also ein Verhältniß nicht mehr des Zornes, sondern nur noch der Liebe ist. So also ist Gott versöhnt. Nicht durch etwas, was die Menschen gethan haben, sondern Gott selbst hat das gethan, wodurch diese Versöhnung hergestellt worden. Es ist eine That und Gabe Gottes, nicht ein Werk menschlicher Leistung. Das ist vielmehr heidnische Anschauung, als ob die Menschen etwas thun müßten und könnten, den Zorn der Gottheit zu besänftigen und so die Gottheit zu versöhnen. Vielmehr Gott selbst hat die Entfremdung gewandelt in Friedensgemeinschaft. Gott ist der Versöhnende, der die Welt sich geeint und die bisher unter seinem Zorn stehende in seine Liebesgemeinschaft aufgenommen hat Darum ist es auch in der Schrift nicht so ausgedrückt, wie es uns etwa geläufig ist zu sagen: Gott ist versöhnt, sondern Gott hat die Welt sich versöhnt. Darin unterscheidet sich auch der biblische Sprachgebrauch der Versöhnung vom heidnischen und antiken — damit man nicht meine, daß es eine menschliche Leistung sei, wodurch Gott bestimmt worden sei, seinen Zorn aufzugeben und den Menschen etwa wieder gnädig zu sein. Aber der Sache nach ist es dasselbe, wie wenn wir sagen: Gott ist versöhnt worden — nämlich sofern er sich selbst dazu bestimmt hat, durch seine Liebesbeweisung im Zornesvollzug, aus einem, der den Menschen feind war (so ist Röm. 5, 10 zu verstehen), ihnen ein Versöhnter zu sein, oder Eph. 2, 16 die in Christo zusammengefaßte Menschheit durch den Tod seines Sohnes sich zu versöhnen, oder Kol. 1, 21 f. die vordem Gott fremde durch Christi Tod sich zu versöhnen.

Es ist demnach der Sprachgebrauch der Schrift nicht dahin mißzuverstehen, als bezeichne die Versöhnung eine Wandlung der Gesinnung, die auf unserer Seite vorgehe, daß nämlich wir Menschen unseren Gegensatz gegen Gott aufgegeben oder aufzugeben hätten und uns wieder mit Gott zu befreunden (so Ritschl), so daß Gott selbst nach wie vor und vor wie nach die unveränderliche, sich selbst gleiche Liebe sei, die durch unsere Sünde nicht affizirt werde, sondern nur wir haben in Mißtrauen gegen Gott die Nebel um ihn verbreitet, welche die Sonne der stets gleich bleibenden Liebe vor unseren

Digitized by Google

Augen verbargen, so daß die Wandlung also nur auf unserer Seite sich insofern zu vollziehen habe, daß wir eine richtigere Auffassung von Gottes Verhalten gegen uns gewinnen. Nein, nicht wir haben uns zu bestimmen, von Gott besser zu denken, sondern Gott selbst hat sich in Gnaden selbst bestimmt, uns wieder in sein väterliches Wohlgefallen aufzunehmen. Es ist eine Geschichte, die sich auf Seiten Gottes selbst vollzieht, nicht bloß etwa auf unserer Seite. Denn Gott ist ein Gott der Geschichte. „Sein' Zorn läßt er wohl fahren, straft nicht nach unsrer Schuld".

5. Diese Versöhnung aber ist nicht etwa ein einzelner Akt, sondern ein durch Christi Thun und Leiden hergestelltes Verhältniß oder ein Thatbestand der Versöhnung, ein für allemal vorhanden, in den wir nur einzutreten brauchen, den wir weder erst neu zu erwerben, noch fortzusetzen, noch zu ergänzen, noch zu wiederholen ꝛc. haben (wie es die römische Lehre, insonderheit vom Meßopfer oder vom Blute der Märtyrer, oder von den Werken und Verdiensten der Heiligen u. s. w. darstellt). Keinerlei versöhnendes Thun von Seiten der Menschen ist nöthig oder möglich und statthaft, keinerlei versöhnendes Thun etwa der Kirche für die Einzelnen u. dgl., vielmehr auf Grund dieses Thatbestandes der Versöhnung werden die Einzelnen ermahnt, in ihn einzutreten: 2 Kor. 5, 19 f. Gott war in Christo und versöhnete die Welt ihm selber. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott, d. h. tretet ein in diesen Thatbestand der Versöhnung, der in Christo Jesu vorhanden und gegeben ist. Denn in Christo ist Alles vorhanden, nicht irgendwie etwa außerhalb Christi, sondern in ihm selbst, der unsere Gerechtigkeit ist. Er selbst ist unsere Versöhnung, „unser Friede" (Eph. 2, 14); nicht bloß, weil er uns ein Verdienst erworben, einen Schatz, der irgendwo vorhanden und niedergelegt wäre wie eine Sache; sondern in Christo selbst, dem geschichtlichen, dem durch den Tod hindurchgegangenen, ist alles vorhanden. Er ist Alles. Wer demnach an dem, was er uns gewonnen hat, Theil haben will, muß an ihm selbst Theil haben und in die Gemeinschaft mit ihm eintreten durch den Glauben. Denn damit hat der Einzelne auch Antheil an der Versöhnung, die in Christo Jesu ist; nicht etwa weil der betreffende Mensch in seiner sittlichen Beschaffenheit ein anderer geworden wäre u. ähnl., sondern indem er Christi geworden ist. Durch den Glauben ist er ein Mensch der

Digitized by Google

Versöhnungsgnade geworden. Nicht eine Aenderung seines Verhaltens gegen Gott ist das, sondern seines Verhältnisses zu Gott; seiner Geltung vor und bei Gott, nicht seiner Wirklichkeit, sondern des Urtheils Gottes über ihn, das ist der Rechtfertigung. Nicht also von Rechtfertigung und Versöhnung (Ritschl), sondern von Versöhnung und Rechtfertigung haben wir zu sprechen. Ist diese aber Aneignung und Besitz der Versöhnung, so ist sie auch völliger Heilsbesitz. So wenig wie die Versöhnung ist daher auch die Rechtfertigung etwa eine werdende, sich entfaltende, wachsende, bei den Verschiedenen verschiedene u. s. w., sondern sie ist — oder sie ist nicht — bei allen gleich.

6. Damit ist dann auch die Erlösung im engeren Sinne gegeben: die Erlösung nämlich „von Sünde, Tod und Teufel". Von Sünde zuerst. Denn ist die Schuld vergeben, so ist auch die Macht derselben gebrochen. Denn auf der Schuld ruht ihre Macht. Denn ist die Schuld vergeben und haben wir ein gutes Gewissen zu Gott, so haben wir auch Freudigkeit, seinen Willen zu thun. „Wenn du mein Herz tröstest, so laufe ich den Weg deiner Gebote" (Ps. 119, 32). Auf dieses Wort beriefen sich die alten Lehrer unserer Kirche mit besonderer Vorliebe. Und Melanchthon führt in einem herrlichen, echt evangelischen Abschnitt der „Apologie" („von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes") aus, daß uns nicht um unserer Liebe zu Gott willen die Sünden vergeben werden, sondern daß wir erst, wenn wir der Vergebung und der Versöhnungsgnade Gottes gewiß sind, auch die freie und freudige Liebe zu Gott haben können, welche die wahre Erfüllung des Gesetzes ist. Dasselbe Blut Christi also, welches das Blut unserer Versöhnung ist, reinigt nach Hebr. 9, 14 auch unser Gewissen von den todten Werken. So schließen sich, was wir Rechtfertigung und Heiligung nennen, einheitlich zusammen und so unterscheiden sie sich zugleich. Alle Heiligung ruht auf der Rechtfertigung, die Erlösung von der Macht der Sünde auf der Erlösung von der Schuld der Sünde oder auf der Versöhnung, wie es 1 Petr. 2, 24 heißt: Damit wir, der Sünde abgestorben („entworden"), der Gerechtigkeit leben.

Was aber von der Sünde gilt, gilt auch vom Tode. Das Sterben selbst zwar bleibt, aber mit dem Zorne Gottes ist der Tod im Tode aufgehoben. „Da bleibt nichts denn Tods Gestalt — — ein Spott aus dem Tod ist worden" (Luther's Osterlied: Christ lag in Todes

Digitized by Google

Banden). Das Sühnungsblut Christi ist auch die Macht unseres Sieges über den Tod. Das ist die Wirkung des Sieges Christi — allerdings in diesem Leben nur für unser Personleben. Aber in Christo Jesu, dem Auferstandenen, ist als Folge jener Wirkung auf unser Personleben die Ueberwindung auch für das Naturleben unterpfändlich gegeben. Christus hat für uns den Tod außer Wirksamkeit gesetzt und dafür Leben und Unvergänglichkeit schlechthin ans Licht gebracht (2 Tim. 1, 10). Denn wie durch den Fall des Einen der Tod als König geherrscht hat durch den Einen, so werden dagegen nun die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, selbst als Könige herrschen im Leben durch den Einen Jesus Christus (Röm. 5, 17). So daß wir, da das Vergängliche anziehen wird die Unvergänglichkeit, in das Triumphlied des Apostels einstimmen: Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? (1 Kor. 15, 55).

Und wie wir durch den Tod Christi vom Tode erlöst sind, so auch vom Teufel. Denn die Schuld der Sünde war es, auf Grund deren Satan uns bei Gott verklagte (vgl. Sach. 3, 1 ff.) und worauf seine Herrschaft beruhte. Mit jener ist auch diese aufgehoben: die Anklage durch die Gerechtigkeit Christi, die Herrschaft durch die Macht seines heiligen Lebens. Wohl erfahren wir, so lange wir im Fleische leben, die Versuchung Satans, aber in der Kraft Christi auch die Macht der Ueberwindung; der Sieg Christi setzt sich fort in den Seinen. Denn da er dem Tode entgegenging, mit dem Teufel zu streiten, konnte er sprechen: er hat nichts an mir (Joh. 14, 30), und im Vorgefühl des Bevorstehenden: der Fürst dieser Welt ist gerichtet (Joh. 16, 11), und schon vorher, da er sich zur Entscheidung anschickte: es ergeht das Gericht über die Welt, jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden (Joh. 12, 31 f.). Denn Christus „ist gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören“ (1 Joh. 3, 8). Auf dem Wege des scheinbaren Unterliegens (Hebr. 2, 14) hat er ihm seinen Raub abgenommen. Und dieser Sieg Christi geht nun durch seine Gemeinde hindurch fort (Eph. 6, 10 ff.; 1 Kor. 5, 5 f.). Und am Ende wird der Ankläger der Gemeinde aus dem Himmel geworfen, von Gottes Angesicht weg (Offb. Joh. 12, 10) und schließlich auch von der Erde weg in den letzten Abgrund (Offb. Joh. 20, 10).

So ist in der That des freien Gehorsamsleidens durch die Sühne und Versöhnung die Erlösung gewonnen in Christo, nicht

Digitized by Google

als eine einzelne Thatsache, sondern als ein bleibender Thatbestand in der Person Jesu Christi. Damit ist etwas schlechthin Neues für die Welt geworden: das Verhältniß Gottes zur Menschheit ist nun ein Verhältniß gnädiger Liebe und nicht mehr des Zornes — nicht ohne Weiteres, sondern in Christo, auf dem Wege seiner Zornes-erfahrung des Heiligen. Denn „Gerechtigkeit und Gericht ist seines Stuhles Festung"; aber auf dem Throne thront die ewige Gnade. Der Möglichkeit nach für die gesammte Menschheit, die von Adam stammt, der Wirklichkeit nach für die Menschheit Jesu Christi; auf Grund dessen, was in Christo hergestellt ist, möglich gemacht und im Worte des Heils dargeboten für alle, daß sie im Glauben darauf ein-gehen. Wir haben nicht bloß beim einzelnen Menschen und bei der Bedeutung Christi für die Einzelnen stehen zu bleiben und das große Heilswerk bloß unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Sondern Christus ist der Welt gegeben, für die ganze Menschheit hat sich das Heil vollzogen und ist ein Neues geworden. Er ist die Wende der Gesammtgeschichte der Menschheit, der Abschluß der alten, der Beginn der neuen Zeit, wie der Apostel Röm. 5, 12 ff. Adam und Christus einander gegenübergestellt, mit dem Blick auf die Menschheit Gottes, auf das schließliche Reich Gottes, auf die Zusammenfassung des Alls unter das Eine Haupt Jesus Christus (Eph. 1, 10). Dieses Ziel herbeizuführen ist der Beruf Christi des Königs durch den Dienst seiner Kirche. Die Lehre vom königlichen Amte Christi und dem Werke seiner Heilsaneignung an die Einzelnen und an die Ge-meinde und durch diese an die Welt ist daher das Thema der nächsten Erörterungen.

Das königliche Amt Christi.

§ 61. Der Todeszustand Jesu.

Zwar hat Christus schon während seines irdischen Lebens, in der Zeit seiner prophetischen Berufserfüllung, vorläufige königliche Thätigkeit geübt: in der Sammlung seiner Jüngergemeinde und in der Vorbereitung seines Reiches; aber es war alles doch nur vorläufiger Art; die eigentliche und wirkliche königliche Thätigkeit begann doch erst mit seinem Uebergang in den Stand der Erhöhung. Dieser Uebergang vollzog sich durch seinen Tod hindurch, mit dem er in den Todeszustand

Digitized by Google

eintrat. Von diesem aber gilt das Doppelte, daß es ein gemein menschlicher Todeszustand war, und daß es für ihn ein besonderer war.

1. Jesus ist mit seinem Tode eingegangen in den gewöhnlichen menschlichen Todeszustand. Denn er hat, da er starb, nicht aufgehört, Mensch zu sein. Denn im Menschgewordenen sollte sich Gottes Heilswille vollziehen. So gehört der Todeszustand mit zu seinem Menschsein. Des Menschen Sohn wird drei Tage u. s. w., heißt es deßhalb Matth. 12, 40, im Herzen der Erde sein, d. h. im Hades — wie die Schrift des Alten Testaments den Stand der Todten nennt — d. i. in der Unterwelt. Die Hadesbande oder Ap.-Gesch. 2, 24 ff. „die Schmerzen des Todes" (so in der griechischen Uebersetzung von Ps. 18, 5 und nach ihr auch der neutestamentliche Text) hielten ihn gebunden und mußten gelöst werden — durch die Auferweckung. Darum redet der Apostel Paulus von diesem Sein in der Unterwelt Röm. 10, 7 („wer wird hinabgehn in die Unterwelt? das heißt: Christum von den Todten heraufholen") als von etwas Selbstverständlichem.

2. Das Besondere des Todeszustandes Jesu. Denn es galt von ihm nicht bloß das Gemeinmenschliche, denn er war zugleich der Mensch der absoluten Gottesgemeinschaft, die mit seinem Tode nicht aufhörte, da er sie ja bis in den Tod bethätigt und bewährt hat. So ist er denn auch von Gott im Todeszustande nicht verlassen gewesen; es gehörte seine Gemeinschaft mit Gott ebenso zur Verwirklichung des göttlichen Heilswillens, wie seine Gemeinschaft mit der Menschheit. Also eignet seinem Todesstand wie das Moment der Gemeinsamkeit mit dem gemein-menschlichen, so auch das der Besonderheit. Das gab sich auch kund in That wie in Wort. Von da aus wird das Joh. 19, 34 f. berichtete wundersame Zeichen an seinem Leibe zu verstehen sein. „Blut und Wasser" floß aus seinem Leibe, nicht weil er gestorben war — wie es früher vielfach verstanden wurde, als Beweis dafür, daß er (etwa vom Lanzenstich) wirklich gestorben sei —, sondern obgleich er gestorben — denn aus Gestorbenen fließt nicht Blut und Wasser —, aber der Verwesung entnommen war, die mit der Gerinnung des Blutes beginnt. Zum Zeichen also, daß er, obgleich gestorben, der Fürst des Lebens sei. Das bedeutsame Wort aber ist sein Wort an den mitgekreuzigten Schächer Luk. 23, 43: obgleich im Hades, soll dieser noch heute mit ihm im Paradiese sein, d. h. in Gottesgemeinschaft; denn nicht ein besonderer

Digitized by Google

Ort etwa in der Unterwelt ist das Paradies, wie auch etwa der „Schoß Abraham's". Denn der Hades ist nicht ein räumlicher Ort — die Seelen bedürfen ja keines Raumes —, sondern es ist bildlicher Ausdruck für den Zustand, wie der „Schoß Abraham's" Ausdruck für die Gemeinschaft der Hoffnung Abraham's, so „das Paradies" für die gegenwärtige Gottesgemeinschaft, in welcher die selig Verstorbenen nach ihrem Tode sich befinden (— so ist auch 2 Kor. 12, 4 gemeint, während Offb Joh. 2, 7 Ausdruck für das Leben der ewigen Vollendung —). Das will also sagen: für ihn hört der Hades auf, Hades im alttestamentlichen Sinne zu sein.

3. Die thatsächliche Wirkung des Todes Christi auf den Todeszustand der Menschen. Eine solche ist eingetreten. Denn mit Jesu Tod hat der Todeszustand — in Christo, also derer, die in ihm sind — begonnen ein Stand der Gottesgemeinschaft zu sein, und aufgehört, ein Stand der Gottesferne, wie er es im Alten Testamente war. Die Christen sind, wenn sie sterben, weil bei Christo, im Himmel, d. h. bei Gott, nicht im Hades, d. i. ferne von Gott. So erscheint es uns in der neutestamentlichen Schrift. Das bezeichnet nicht bloß etwa einen Fortschritt der Erkenntniß oder eine Verschiedenheit der Ansichten, sondern eine thatsächliche Aenderung. So that sichs auch, wenigstens andeutend, in äußeren Zeichen kund. Denn wenn es Matth. 27, 52 f. heißt, daß die Felsen zerrissen und die Gräber (in ihnen) sich aufdeckten und viele hier liegende Heilige nach der Auferstehung Christi erstanden und vielen in der heiligen Stadt erschienen — so hält sich der Bericht allerdings nur in einer gewissen Dämmerung und begnügt sich nur mit zurückhaltender Andeutung; aber es ist leicht zu erkennen, was er sagen will: wie das Zerreißen des Tempelvorhangs vor dem Allerheiligsten im Tempel bedeutet, daß der Zugang zur Gnade Gottes eröffnet ist, so will dieses Zeichen sagen, daß sich der Ausgang aus dem Tode mit dem Tode und der Auferstehung Christi für die Gläubigen des Alten Testaments eröffnet, d. h. die Erfüllung der Hoffnung der alttestamentlichen Gläubigen begonnen hat. Dieß läßt also erkennen, daß vom Tode und Todeszustande Jesu aus eine siegreiche Wirkung auf die Entschlafenen erging. — Dem wird die entgegengesetzte Wirkung auf die Ungläubigen entsprechen, welche 1 Petr. 3, 19 meint. Denn so wird diese, besonders in der neueren Zeit viel behandelte Stelle zu verstehen sein. Das neuerdings beliebte Verständniß der Stelle geht

Digitized by Google

allerdings dahin, daß hier eine erlösende Wirkung des Gestorbenen auf die im Hades Befindlichen und im Anschluß daran die Einrichtung einer sogen. Hadespredigt für diejenigen gelehrt sei, welche zu Lebzeiten die Predigt des Evangeliums nicht oder nicht entsprechend vernommen hätten, und damit glaubt man besonders das Problem der Zukunft der Heiden, die von dem Evangelium bei Lebzeiten nicht erreicht worden seien, im Sinne ihrer Heilsmöglichkeit zu lösen. Aber der Text steht damit nicht im Einklang, widerspricht ihm vielmehr: „Getödtet — heißt es (absichtlich nach Weizsäcker's Uebersetzung) — nach dem Fleische, lebendig gemacht nach dem Geist, worin er auch hinging und verkündigte den Geistern im Gefängniß, die einst ungehorsam gewesen, als die Langmuth Gottes zuwartete, in den Tagen Noah's" u. s. w. Nicht von einer Predigt Christi vordem im Geiste durch Noah vor der Sintfluth ist die Rede, wie es etliche Theologen erklärt haben und damit allen Schwierigkeiten entgangen sind (Augustin, Joh. Gerhard und Hofmann in Erlangen), sondern von einer Predigt Christi des Gestorbenen, der, nachdem sein Fleischesleben am Kreuze in den Tod gegeben und ein neues Leben im Geiste (d. h. das unter der Macht des Lebensgeistes stand) begonnen (nicht etwa: trotz des Todes bewahrt worden), in solchem neuen Geistesstand (also ins Leben versetzt) in die Unterwelt gegangen und sich machtvoll denen bezeugt hat, welche durch ihren Unglauben und Ungehorsam vordem die abwartende Langmuth Gottes mißbraucht hatten und darum jetzt dem schließlichen Gerichte Gottes wie Verurtheilte im Gefängniß entgegensehen. So wenigstens haben die Stelle unsere alten Dogmatiker verstanden nicht von einer Heils-, sondern von einer Gerichtspredigt Christi im Tode, d. h. von einer entsprechenden Selbstbethätigung. So stünde also diese richtende Wirkung jener anderen erlösenden Wirkung gegenüber. Wie dem auch sein möge: Christus ist — nach des alten Simeon Wort über das Kind Jesus im Tempel — gesetzt zum Fall und Auferstehung, d. h. an ihm scheiden sich die Menschen; so geht vor allem vom Gestorbenen eine solche doppelte Wirkung aus, zur Rechten und zur Linken, zur Befreiung und zur Bindung; er ist der Erlöser und der Richter für die Todten wie für die Lebenden — jetzt schon, bis beides sich nach dem geschichtlichen Vollzug in der Zeit schließlich entscheiden und vollziehen wird für die Ewigkeit durch das Wort des Königs auf dem Throne Gottes. Für diese Zukunft sollte Christus vom Tode erstehen.

Digitized by Google

Denn seine gegenwärtige Selbstbethätigung sollte sich vollenden in seiner Selbstoffenbarung in Herrlichkeit am Ende. Sein Todeszustand ist der Uebergang von dem einen Stadium seines Lebens, im Fleische der Schwachheit, zu dem anderen Stadium im Stande der Verklärung.

Wenn es im apostolischen Symbolum heißt: „hinabgefahren in die Hölle" (d. h. in die Unterwelt), derjenige Satz des Symbols, welcher mit am meisten Ungunst in der neueren Zeit und Theologie erfahren hat, so wird es wohl im dargelegten Sinne zu verstehen sein. Allerdings ist jener Satz einer der spätesten Sätze des Symbols; und man hat ihn in den verschiedenen Theilen und Zeiten der Kirche verschieden verstanden. Die griechische Kirche hat darin wesentlich eine Fortsetzung des prophetischen Amtes Christi gesehen: was er auf Erden übte, hat er im Tode fortgesetzt, sein Heil anzubieten. Die abendländische Kirche des Mittelalters hat das Wort auf das „königliche Amt" Christi bezogen und von seinem Siege über den Fürsten der Hölle und dem Antritt seiner Regierungsgewalt verstanden — allerdings vielfach in abenteuerlicher Gestalt und Schilderung. Im Gegensatz dazu hat die reformirte Kirche (wenigstens der Heidelberger Katechismus) das Wort von den Seelenleiden und Empfindungen Christi am Kreuze verstanden; Luther dagegen nach mehrfachen Schwankungen zuletzt und dem entsprechend auch das lutherische Bekenntniß (im 9. Artikel der Konkordienformel) es mehr in Annäherung an die abendländische Kirche gedeutet: als Neubelebter (in Leib und Seele) habe Christus schon vor geschehener Auferstehung aus dem Grabe den Sieg über die Macht der Hölle gewonnen, so daß wir uns dieses Sieges getrösten dürfen.

§ 62. Die Auferstehung Jesu Christi.

1. Die Thatsache. „Am dritten Tage wiederauferstanden von den Todten", bekennen wir mit dem apostolischen Symbolum und dem Kleinen Katechismus Luther's. Wir beachten dabei, daß es, als ein wesentliches Stück des urchristlichen Glaubens und seiner gemeindlichen und apostolischen Verkündigung, ausdrücklich heißt: am dritten Tage, d. i. also am Sonntag Morgen, nach dem Freitag der Kreuzigung, und daß mit den Worten: „wiederauferstanden von den Todten" nicht ein irgendwie seelisches oder geistiges inneres Er-

Digitized by Google

lebniß der gläubigen Jünger, sondern die geschichtliche Thatsache der Rückkehr Jesu, des Getödteten, aus dem Grabe und dem Todeszustande in neuem Stande des leiblichen Lebens gemeint ist. Dieß schicken wir voraus, die Meinung des Bekenntnisses selbst festzustellen. Wie ist nun aber über die Thatsache selbst und ihre Geschichtlichkeit zu urtheilen? Es ist bekannt, daß die Geschichtlichkeit des Faktums in neuerer Zeit vielfach verneint und daß diese Frage geradezu zu einer Hauptfrage der Gegenwart geworden ist. Eine große Zahl von Schriften und Abhandlungen ist darüber erschienen, und wir werden uns begnügen können, in Betreff der Literatur auf die apologetischen Erörterungen darüber zu verweisen. Denn an diesem Punkte entscheidet sich allerdings die Frage der Gegenwart über die Anerkennung des „Uebernatürlichen" oder des „Wunders", oder wie man sie bezeichnen mag. Denn ist hier der Bann der bloß natürlichen Betrachtungsweise durchbrochen, dann ist diese Frage überhaupt entschieden. Am Grabe Jesu entscheidet sich der Gegensatz der beiden entgegengesetzten Weltanschauungen. Die moderne Denkweise — wenn wir sie so nennen dürfen — muß die leibliche Auferstehung Christi leugnen aus dogmatischen oder, sagen wir, aus philosophischen Gründen. Und wo man rückhaltlos redet, gesteht man das auch offen zu (z. B., um nur diese beiden zu nennen, der Theolog Schweizer aus Schleiermacher's Schule und der Philosoph Zeller aus Hegel's Schule): diesen Satz oder Glauben an die leibliche Auferstehung dürfe man einem modernen Menschen überhaupt nicht zumuthen. — Der Rationalismus half sich mit der Annahme eines Scheintods und Wiedererwachens aus dem Scheintode bei Jesu. In der Kühle des Felsengrabes und unter der Einwirkung der starken Arome ist das nur eben erstarrte, aber nicht ganz entschwundene Leben Jesu wieder erwacht und zu Tage getreten. Selbst Schleiermacher hat in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu sich so geholfen, und gar manche aus seiner Schule, von denen man das nicht erwarten sollte, knüpfen das neu zurückgekehrte Leben Jesu an den dünnen Faden des nicht ganz ausgelöschten alten. Aber es versteht sich von selbst, daß diese Erklärung unmöglich ist. Denn zwar ist es ein und das andere mal — nach des jüdischen Geschichtschreibers Josephus Bericht — geschehen, daß Gekreuzigte vor dem letzten Augenblicke vom Kreuze genommen und am Leben erhalten worden sind; aber nur durch sorgsamste Pflege der Hinfälligen war das möglich. Ein solcher

Digitized by Google

dem Leben Zurückgegebener hätte niemals den Eindruck eines Siegers über den Tod und seine Gewalt gemacht und den Glauben der Seinigen zu neuer Freudigkeit erhoben, sondern nur das Mitleid mit dem armen Hülfsbedürftigen hervorgerufen. Und wo wäre Jesus zu seiner Zeit dann wirklich gestorben und begraben? Verschwunden — man wüßte nicht wo.

Nein, sagt die Kritik der sogen. Baur'schen (Tübinger) Schule: die Auferstehung ist nicht eine Thatsache der Geschichte, sondern des Bewußtseins, wie man es bezeichnet. Das heißt: sie vollzog sich nicht in Wirklichkeit, sondern nur in den eigenen Gedanken der Jünger Jesu und in der Dialektik ihrer Gedanken. Man hat das neue Leben Jesu im Glauben gefordert, und so hat sich vom Glauben aus die Geschichte gebildet. Aber das ist unmöglich. Denn abgesehen davon, daß ein solcher Prozeß der Gedanken längere Zeit fordert — wie kam es dann zum Satze: „am dritten Tage"? — so war ja auch, wie vorliegt, der Glaube der Jünger nicht der Urheber der Thatsache, sondern die Thatsache war der Grund für die Entstehung des Glaubens. Die Jünger waren mit dem Tode Jesu, der in Widerspruch zu allen ihren messianischen Hoffnungen stand, völlig muth- und hoffnungslos. „Wir hofften, er sollte Israel erlösen — und nun ist es der dritte Tag" (Luk. 24, 21), also alle Hoffnung verloren: so klagen jene beiden Jünger auf dem Wege nach Emmaus. Wie sollte aus solcher Hoffnungslosigkeit sich jene Glaubensfreudigkeit der ersten Jünger entwickeln, die Israel und seinen Obern mit aller Entschiedenheit widersprach? So nimmt man denn die sogen. Visionshypothese zu Hülfe. Die Jünger haben „Visionen" gehabt, d. h. innere Gebilde des eigenen Geistes. Man bildete sich ein, Jesum gesehen zu haben. Was aber rief diese „Visionen" hervor? Das leere Grab — ? Aber wodurch war es leer? War Jesu Leichnam von Jüngern Jesu heimlich fortgeschafft? So behaupteten die Juden, wie Matthäus berichtet. Aber er fügt hinzu: sie haben gelogen; und das sagt er ihnen ins Angesicht. Und sollte der Eifer und die Liebe der Jünger Jesu nicht den geliebten Leichnam haben erkunden können? Oder man hat die weißen Grabtücher für Engel gehalten und so Gesichte gesehen? Renan hat die „aufgeregte" (hallucinée) Maria Magdalena zur eigentlichen Schöpferin dieses Christenglaubens gemacht! Und wenn auch die Frauen — aber die Männer, die wie jene beiden Jünger von Emmaus sich kritisch zu den Geschichten

Digitized by Google

und Berichten der Frauen verhalten (Luk. 24, 22: „etliche Weiber der Unsern“ u. s. w.)? Die Jünger alle nach einander und mit einander? Und die Menge der Zeugen („die fünfhundert Brüder auf einmal“ 1 Kor. 15, 6)? Ist denn die christliche Gemeinde der Urzeit eine Gemeinde von lauter Visionären gewesen? Es ist unmöglich.

Es war eine Zeit des „Enthusiasmus“ — sagt man neuerdings. Aber beweislos. Und wenn einzelne enthusiastische oder ekstatische Vorgänge, wie man glaubt, vorgekommen wären — das wären immerhin nur einzelne Vorgänge —; aber das ganze Leben der Urzeit überhaupt, das sich doch im ganzen Verhalten so nüchtern zeigt? Worauf ruhte auch dieser angebliche Enthusiasmus, der doch selbst erst Glauben zur Voraussetzung hatte? Es waren — sagt man schließlich — gewisse innere Bezeugungen des im Geiste bei Gott lebenden Christus (d. h. seiner Seele) in den Seelen der Jünger. Mit anderen Worten: man statuirt einen wunderbaren Vorgang des seelischen Innenlebens, um nicht das äußere Wunder annehmen zu müssen. Und wie wurde man der Wahrheit der angeblichen inneren Seelenvorgänge gewiß? und war es eine Art psychischer Ansteckung bei den Vielen? Und immer bleibt das Räthsel des leeren Grabes. Vor diesem verstummen alle jene gesuchten Erklärungen. — Und endlich: der Apostel Paulus und sein Zeugniß 1 Kor. 15, 1 ff. Seine Bekehrung, sein ganzes Christenthum, sein ganzer Christenglaube, seine ganze Verkündigung, seine ganze Lebensarbeit, alle die Opfer und Leiden seines Lebens und schließlich sein Tod, den er als Zeuge des Auferstandenen gelitten — das Alles bleibt ein Räthsel und mit ihm die geschichtliche Existenz des Christenthums und der Kirche in der Geschichte der Völker überhaupt. — Doch das wird genügen, die Thatsache der leiblichen Auferstehung festzustellen.

2. Die innere Nothwendigkeit der Auferstehung. „Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ (Luk. 24, 26), sagte der Auferstandene zu den Wanderern von Emmaus. Warum mußte er? Es war durch seine Person gefordert und durch sein Werk. Denn dem Leben seiner Person, das ihm eignete, mußte auch der Stand des Lebens entsprechen. Der Widerspruch, den sein Tod bildete zwischen Wesen und Wirklichkeit, mußte, wenn die Harmonie überhaupt die Wahrheit und das Ziel ist, sich auflösen in den Einklang. Mit dieser Gewißheit ging daher

Digitized by Google

auch Jesus in den Tod Joh. 2, 19 ff., im Bilde und daß er den Tempel (seines Leibes), den die Juden in seinem Tode brechen würden, wieder aufrichten, mit anderen Worten Joh. 10, 17, daß ihm gegeben sein werde, sein Leben, das er dahingebe, wieder zu nehmen. Und ebenso war dieser Ausgang von seinem Werke erfordert, sowohl seine Auferweckung — durch den Vater, z. B. Ap.-Gesch. 2, 24, als Thaterweis der Versöhnung und als Annahme des Sühneopfers von Seiten Gottes, wodurch allein unser Glaube an die Sühne seine göttliche Berechtigung besitzt —, als auch seine Auferstehung, worin sich seine Erlösung, weil die Ueberwindung der gottfeindlichen Todesmacht und die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft, in ihm geschichtlich vollendet. Ohne die Auferstehung wäre er höchstens etwa der Abschluß der alten, aber nicht der Anfang der neuen Geschichte der Menschheit. Und so entspricht es auch der vorbildlichen Heilsgeschichte. Durchweg zeigt sich, daß der Tod das Heilswerk Gottes nicht hindern und unterbrechen kann, sondern nur der Fortsetzung und Vollendung desselben dienen darf, auf allen Stufen der vorhergehenden Heilsgeschichte. Was in den einzelnen Zügen dort vorgebildet ist, das sollte sich hier zusammenfassend erfüllen.

3. Wie nun aber wohl die Art und Weise des Auferstandenen und der Auferstehung zu denken ist? Er ist — der Schrift zufolge — verklärt auferstanden; nicht etwa in dasselbe Leben der Schwachheit zurückgekehrt, in dem er vorher stand. Denn das wäre nicht Ueberwindung des Todes, also nicht Vollendung der Erlösung, und wäre nicht Thaterweis der Versöhnung, also nicht Herstellung der Gottesgemeinschaft gewesen. Wenn es heißt 1 Petr. 3, 18: getödtet in Bezug auf Fleisch, d. h. auf sein durch das Fleisch bestimmtes (irdisches) Leben, lebendig aber gemacht in Bezug auf Geist, d. h. auf sein vom Geiste aus bestimmtes und regiertes (neues) Leben, so will damit gesagt sein, daß er in einen neuen Lebensstand eingetreten, der ganz des Geistes, also ganz von diesem beherrscht war, so daß sein Leib nicht, wie es vorher war und wie es bei uns im irdischen Leibesleben der Fall ist, Hülle und Schranke, sondern Mittel und Darstellung seiner Selbsterweisung war. Das heißt also: er war, wie er vorher im sittlichen Persongehorsam innerlich stand, so auch hinsichtlich seiner leiblichen Natur in das Leben der Freiheit und Unbedingtheit des Geistes erhoben.

Das ist auch der Eindruck, den die verschiedenen Schriftberichte

Digitized by Google

bei aller ihrer Mannigfaltigkeit auf uns machen. Wenn er auf dem Wege nach Emmaus (Luk. 24, 13—32) mit den beiden Jüngern unversehens zusammentrifft, mit ihnen wandelt wie ein Weggenosse und nach dem ihm gewöhnlichen Brodbrechen plötzlich verschwindet, so sollten die Jünger den Eindruck gewinnen: er ist es, er selbst, der bekannte, und doch ein ganz anderer, wie denn auch der Schluß des Markusevangeliums 16, 12 bemerkt: in anderer Gestalt. Und ebenso wenn er Luk. 24, 36—42 am Abend desselben Tages seinen Jüngern, plötzlich mitten unter ihnen erscheinend, seine — durchbohrten — Hände und Füße zeigt, sie zu überführen, daß er körperlich und nicht ein bloßer Geist sei, und vor ihren Augen ißt und trinkt, und dann doch wieder ihnen entschwindet — so soll ihnen das zeigen: er ist derselbe, der er war, und doch wieder anders, leiblich und doch von anderer Leiblichkeit; sein Leib ist ihm nur das unbedingt ihm zur Verfügung stehende Mittel der Versichtbarung. Aehnlich ist der Eindruck, den Maria Magdalena am Grabe des Auferstandenen haben sollte, Joh. 20, 14—18: plötzlich steht der Lebendige neben ihr, es ist derselbe altvertraute Laut seiner Stimme, an dem sie ihn erkennt; mit dem Ausrufe: Rabbuni! will sie seine Füße umklammern, ihn nun bleibend festzuhalten; aber sie soll lernen, auf seine sinnenfällige Gegenwart zu verzichten; er gehört nicht mehr dieser Erde an, sondern dem Sein bei seinem Vater — daran soll sie sich und sollen seine Jünger im Glauben sich halten. Am Abend des Tages aber (Joh. 20, 19—23) steht er plötzlich mitten unter seinen Jüngern: sie hören die Stimme seines Grußes, sie sehen die Wunden seiner Hände und seiner Seite, sie fühlen den Hauch seines Mundes, aber es ist heiliger Hauch und ihnen ein Unterpfand der in ihm hergestellten Sündenvergebung, mit deren Verkündigung sie nun in die Welt gehen sollten (— so wird diese Stelle zu verstehen sein —). Und in gleicher sinnenfälliger Weise überführt er acht Tage darnach (Joh. 20, 24—29) den widerstrebenden Thomas und bestimmt ihn durch den Eindruck, den seine Erscheinung auf ihn macht, zu dem Bekenntniß: „mein Herr und mein Gott“: das will nicht sagen, daß er in ihm eine oder die Offenbarung Gottes anerkenne, sondern daß er ihn selbst, den Gekreuzigten und aus dem Tode Wiedergekehrten, als seinen Herrn und Gott anerkennt, dem er nun zu eigen gehöre. — Dem entspricht auch die Begegnung im Morgengrauen des Galiläischen Sees, von welcher das Schlußkapitel 21 des

Digitized by Google

Johannesevangeliums berichtet: von dem schweigenden Mahle, in welchem der Auferstandene, der nur wie auf der Schwelle dieses irdischen Lebens weilt, seinen Jüngern ein Unterpfand ihrer zukünftigen Frucht der Arbeit gibt und in seinem räthselhaften Worte ihnen ihr künftiges Geschick andeutet. Er gehört nicht mehr auf die Erde, er weilt nur wie vorübergehend auf ihr, wie ein Gast aus der höheren Welt, in Erinnerung an die Begegnung mit den Jüngern auf dem Schiffe im stürmischen See bei der Ueberfahrt Joh. 6. — Der Art wird auch der Verkehr des Herrn während der vierzig Tage zwischen Auferstehung und Auffahrt zu denken sein, von dem es Ap.-Gesch. 1, 3 heißt: er ließ sich sehen. Er ist der aus dem Tode ins Leben Zurückgekehrte, leiblich Lebende, aber im Leben des Geistes Stehende, was die Schrift den Stand der Verklärung nennt.

Daß er als solcher aus dem Grabe hervorgegangen, nicht etwa erst während der vierzig Tage verklärt worden und gleichsam einen Prozeß der Wandlung zum Stande der Verklärung durchgemacht hat, versteht sich von selbst, und wenn man früher zuweilen diese seltsame Ansicht aufgestellt, so bedarf sie wohl keiner Zurechtstellung mehr. Wohl aber hat man nach der zusammenfassenden und abschließenden Darstellung des Lukasevangeliums (24, 44—52) öfter die Auffahrt gen Himmel unmittelbar an die Auferstehung angereiht, so daß die Erscheinungen Jesu Erscheinungen nicht sowohl des Auferstandenen als des Aufgefahrenen wären, und die präsentische Redeweise des Johannesevangeliums 20, 17: „ich fahre auf" hat man auch dahin gedeutet; aber die Meinung dieser Rede als von der Gegenwart versteht sich von selbst — denn das ist ihm als das nächst Bevorstehende vor der Seele gegenwärtig —. Zwischen Auferstehung und Gegenwart steht die Himmelfahrt in der Mitte. Und wenn der Apostel Paulus diese Thatsache gegen jene zurücktreten und die Erscheinung des Auferstandenen, die ihm vom Himmel aus zu Theil geworden ist, 1 Kor. 15, 8 unmittelbar an die Bezeugung der Auferstehung anreiht, so ist es eben der zu Gott Erhöhte, mit dem es Paulus überhaupt zu thun hat.

4. „Aufgefahren gen Himmel", heißt es im weiteren Satze des Apostolikums. Angedeutet ist es Joh. 6, 62: „Wenn ihr denn sehen werdet des Menschen Sohn auffahren dahin, da er zuvor war?", berichtet aber im 4. Evangelium nicht, sondern nur enthalten in den Ankündigungen, daß er vom Vater ausgegangen und in die Welt

Digitized by Google

gekommen und nun wiederum die Welt verlasse, um zum Vater zu gehen (16, 28). Das Matthäusevangelium enthält nur den bekannten Abschied 28, 18—20 mit der Taufanordnung; das Markusevangelium ist ohne seinen ursprünglichen Schluß (wenn es überhaupt einen Schluß hatte) und hat nur 16, 19 (von einem anderen Jünger, nach neuerer Vermuthung vielleicht von dem Kleinasiaten Aristion) die kurzen Worte: er ward aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes. Das Lukasevangelium schließt zusammenfassend den Bericht vom großen Propheten Israels mit der Weisung zu eigener Fortsetzung der Predigt durch die Jünger ab, um dann mit der Apostelgeschichte in der Erzählung von der Auffahrt den Grund zum Berichte von der apostolischen Wirksamkeit zu legen. Die vierzig Tage gelten nicht Jesu, etwa seiner Vollendung, sondern den Jüngern und ihrer Erziehung zur Glaubensgewißheit. Der Vorgang der Auffahrt selbst, wie er sich darstellte, soll die Veränderung des Lebensstandes Jesu zur Welt abbilden. Er ward vor ihren Augen in die Höhe gehoben (Ap.-Gesch. 1, 9), d. h. den Bedingnissen des irdischen Daseins entnommen, und von einer Wolke aufgenommen und zu Gott getragen — nicht etwa an einen Ort der Welt, denn Gott hat keinen Ort der Welt zu seinem Orte; sondern er ist überweltlich und weltjenseitig. In zweifachem Sinne heißt es von Gott in der Schrift, daß er im Himmel sei, nicht bloß im Unterschiede von der Erde, sondern auch im Unterschiede von der Welt: überweltlich; nicht irgendwo, sondern so, daß er sich allenthalben der Welt gegenwärtig setzen kann. So heißt es denn auch von Christo sowohl, daß er gen Himmel gefahren und der Himmel seitdem ihn aufgenommen habe (denn so ist Ap.-Gesch. 3, 21 gegen unsere alten lutherischen Dogmatiker zu verstehen), d. h. also Christus der Erde entnommen, als auch daß er der Welt entnommen und zu Gott selbst gegangen sei (in verschiedenen Wendungen: aufgefahren über alle Himmel Eph 4, 8--10, oder auch in alttestamentlicher Bildlichkeit, als der in das Allerheiligste eingegangene Hoheprieſter Hebr. 4, 14; 7, 26), oder auch als der von den Seinen entfernte Bräutigam u. ähnl. (Matth. 9, 15; 25, 1 ff.), so daß die Seinen ohne ihn in der Welt sind und auf ihn warten müssen bis zu seiner Wiederkehr (Joh. 14—16), und seine Gemeinde so lange nach ihm verlangt (Offb. Joh. 22, 17), bis er zu ihr zurückkehrt, während er doch zugleich im Geiste allezeit und allerorten bei ihr gegenwärtig ist („ich bin bei euch" u. s. w. Matth. 28, 20 — das letzte Wort

Digitized by Google

dieses Evangeliums). Er ist also nicht irgendwie und irgendwo in umschriebener Gestalt räumlich zu denken, wie es die gewöhnliche und auch die Vorstellung der reformirten Bekenntnisse (z. B. Heidelb. Kat. 47) ist, noch weniger aber ist es als Uebergang in reine Geistigkeit gemeint (so z. B. Rich. Rothe), denn er ist nach wie vor der Menschgewordene, sondern er ist zu Gott gegangen, d. h. in die göttliche Ueberweltlichkeit, vermöge deren er allenthalben inweltlich sein kann — der Welt ferne, aber den Seinen nahe zum Troste. Hat mit seiner Verklärung und Auferstehung sein Verhältniß zu seiner leiblichen Menschennatur sich gewandelt, so daß sie ihm unbedingt zu Dienste steht, so mit seiner Himmelfahrt sein Verhältniß zur Natur dieser Schöpfungswelt überhaupt, so daß sie ihm zur Verfügung ist.

5. „Sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters", fährt das Apostolikum fort, in Uebereinstimmung mit Eph. 1, 20 und in Analogie mit Ps. 110, 1. Nicht als wäre die Rechte Gottes ein bestimmter Ort, wie dieß unser Bekenntniß auch entschieden abwehrt, auch nicht, als wäre nur dieses Wort bildlich zu verstehen, sondern der Gesammtausdruck „sitzen zur Rechten" ist bildlich gemeint von der Theilnahme an Ehre und Herrschaft. Wie es Hebr. 1, 4 heißt: höher als die Engel geworden, d. h. nicht bloß Gott zu Dienste, sondern gottgleicher Herr, wie wir im Liede: Wir glauben all u. s. w. — nach dem Nicänum singen: „Gleicher Gott von Macht und Ehren", ist er nun Herr der Welt und Haupt seiner Gemeinde (Kol. 2, 10), dem alle Mächte unterthan sind (1 Petr. 3, 22), das will sagen: er nimmt gottgleiche Weltstellung — weltgegenwärtig und weltmächtig — ein (Eph. 1, 22), um diese in den Dienst seiner Gemeinde zu stellen. Das charakterisirt seine Weltstellung im Unterschied von der des Vaters. Es ist nicht die göttliche Allmacht u. s. w. schlechthin, die ihm zukommt, sondern die Theilnahme daran zum Zweck seiner Gemeinde. Denn es ist der Menschgewordene, d. h. der zur Wiedergewinnung der Menschheit und zur Gewinnung, Sammlung u. s. w. seiner Gemeinde Menschgewordene, der zur göttlichen Majestät erhoben ist. Nicht bloß nach Seiten seiner Menschennatur, sondern der eine selbe Gottmensch ist es, der diese Geschichte durchgemacht hat aus der Tiefe zur Höhe göttlicher Machtstellung, und nun seine Gemeinde auf Erden zur Stätte seiner Weltgegenwart im Geiste hat. Die Dogmatiker unserer Kirche waren zweifelhaft, wie die Weltgegenwärtigkeit des Erhöhten zu denken sei,

Digitized by Google

ob — und so gewöhnlich — als Aufnahme der Menschennatur in die aktive Weltgegenwärtigkeit des Schöpfers oder nur als Gegenwart in seiner Gemeinde oder ähnlich. Wir werden sagen müssen: es ist der über alles erhöhte Herr, der weltgegenwärtig und weltmächtig ist, um seiner Gemeinde allenthalben gegenwärtig und stets zu Dienste bereit zu sein. Wie sich vordem auf Erden seine wirksame Gegenwart bemaß nach der Aufgabe seines Berufs im Stande seiner Inweltlichkeit, so jetzt nach der Aufgabe und dem Maße seines Berufs im Stande seiner Ueberweltlichkeit.

In jedem Falle aber ist es wirkliche Gegenwärtigkeit und Wirksamkeit, die von ihm gilt. Nicht etwa nur auf unserer Seite findet Statt, daß wir in Erinnerung seiner vormaligen Gegenwärtigkeit auf Erden sein Gedächtniß erneuern und so in Gedanken, wenn auch in dankbarer Erinnerung unseres Herzens bei ihm sind (so Ritschl), sondern er und zwar er selbst, der da war und der da ist, ist bei uns. Nicht bloß wir vergegenwärtigen ihn uns, sondern er setzt sich uns gegenwärtig. So fordert es unfraglich seine Abschiedsrede und sein Wort der Verheißung, wenn wir nicht bloße Redensarten daraus machen wollen. Wir haben uns nicht bloß auf unsere Empfindungen und dergleichen zu berufen und zu gründen — denn derartiges kann bei bester Meinung täuschen, und wir sollen uns auch in diesem Sinne nicht auf unser Herz verlassen —, sondern auf das unfragliche Schriftwort und seine äußere und innere Bezeugung. Und der Gang der ganzen Heilsgeschichte dient uns zur Gewähr und Bestätigung. Denn der von Gott ausgegangen und zu uns gekommen ist, hat uns beim Abschied von der Erde nur verlassen, um in vollerem Sinne, nur eben jetzt in den Stand des Geistes versetzt, bei uns zu sein, und was er auf Erden geschichtlich vollbracht, nun den Seelen seiner Gläubigen und seiner Gemeinde als der Erhöhte anzueignen, in seinem Reiche, derselbe Menschgewordene nach wie vor, nur jetzt als der zu Gott erhöhte. Denn nachdem er zuvor sittlich sich völlig in den Dienst des Heilswerkes Gottes hatte nehmen lassen, war er — wenn wir so reden dürfen — auch nach seiner Naturseite würdig und geschickt, in den Dienst des Heilswerkes Gottes genommen zu werden — damals in inweltlicher Bedingtheit, jetzt in überweltlicher Unbedingtheit.

Dem entspricht nun auch

Digitized by Google

§ 63. Die doppelseitige Bethätigung des Erhöhten in der Vertretung bei Gott und in seinem Reiche.

1. Wenn das Leben und Werk Christi auf Erden nichts ist als Auswirkung dessen, was in ihm gegeben und vorhanden war bis zum Gehorsamsleiden im Tode, und wenn überhaupt alles Thun Christi Selbstbethätigung seiner jeweiligen Gegenwart ist, so wird dasselbe auch von seinem gegenwärtigen Stande bei Gott zu gelten haben. Sein Lebensstand ist durchweg maßgebend für sein Thun; das, was in seiner Person gegeben und vorhanden ist, hat er durchweg in das Werk umzusetzen. Dieß wird daher auch jetzt von dem zu Gott erhöhten Mittler gelten. Als der, in welchem Gottheit und Menschheit vereint ist, wird er sich in unserem Interesse, uns vertretend, bethätigen gegen Gott, und wird er in Sachen Gottes walten und wirken auf uns, wenn wir so reden dürfen, Gott gegen uns vertretend.

2. Das erste nennt die Dogmatik die Fürsprache und Vertretung bei Gott. Die alte Dogmatik pflegte das als die andere Seite des hohenpriesterlichen Amtes neben dem Opfer zu behandeln; denn beides mache den Priester oder Hohenpriester: Opfer und Vertretung. Wohl hat er in den Tagen seines Fleisches für seine Jünger beim Vater eintretend gebeten, nicht bloß da er für Petrus und die Anderen bat, daß in der Stunde der Anfechtung ihr Glaube nicht abnehme, und da er in der letzten feierlichen Stunde im Kreise der Jünger sein volles Herz gegen den Vater ausschüttete im sogen. hohenpriesterlichen Gebet Joh. 17, wie für sich, den Scheidenden, so für seine Jünger, die er zurücklasse, und für seine ganze zukünftige Gemeinde in der Welt, sondern durchweg, haben wir uns zu denken, hat er seine Jünger fürbittend auf dem Herzen getragen. Aber die eigentliche Vertretung, die sogen. Interzession, beim Vater ist es doch erst jetzt, da seine Bitte „von der Allmacht unterstützt" ist, wo der, welcher leidensweise Hoherpriester nach der Weise Aaron's geworden, nun Hoherpriester ist nach der Weise Melchisedek's (Hebr. 5, 6 ff), d. h. als der König seines Volkes dasselbe priesterlich vertritt — jetzt, nachdem das Opfer gebracht ist und er sich sein Volk des Glaubens erworben hat. Für dieses sein Volk tritt er fürbittend beim Vater ein. „Nichts kann uns scheiden u. s. w.", triumphirt der Apostel in jenem

Digitized by Google

Triumphgesang Röm. 8, 34: weil der Mittler eintritt für uns. Denn, heißt es 1 Joh. 2, 1, er ist nicht bloß die Sühne ein für allemal, sondern auch der Fürsprecher gegen den Vater, für alle einzelnen Fälle des Sündigens, die unser Verhältniß zu Gott gefährden könnten. Es ist nicht bloß die Geltung, sondern die Geltendmachung der Versöhnung, die in ihm gewonnen und vorhanden ist, worum sichs in dieser Vertretung handelt, und zwar für die einzelnen Fälle, wo wir „rechtzeitige Hülfe" bedürfen (Hebr. 4, 16). Denn nur so, in dieser konkreten Beziehung entspricht diese Hülfeleistung dem christlichen Bedürfniß und schließt nur so den ganzen Trost in sich, daß wir als Einzelne und für die einzelnen Fälle des Eintretens Christi für uns gewiß sind, sei es, daß wir der Vergebung uns getrösten dürfen bei begangenen Sünden, sei es, daß wir in dieser Welt der Versuchungen und Gefährdungen unseres Christenstandes der nöthigen Hülfeleistung und Stärkung uns getrösten dürfen — denn nach diesen zwei Seiten hin erstreckt sich jene Vertretung. Diese selbst aber besteht nicht etwa, wie es in Bildrede etwa zuweilen dargestellt ist, in der Aufzeigung der Wunden und Verdienste von Seiten Christi oder etwa auch in einem äußeren Thun und Reden (wie es unsere alten Dogmatiker schilderten) des Sohnes zum Vater, sondern es ist auf Grund der geschehenen Versöhnung die innere Willens- und Liebesbewegung des Erhöhten, worin sich der gegenwärtige Stand des Dreieinigen vollzieht und bethätigt. Eben darum aber wird sich diese Vertretung nicht, wie es bei unseren Alten heißt, auf alle Menschen erstrecken, daß der Vater ihnen gnädig sei, sondern sie hat die Versöhnung und ihre Aneignung bereits zur Voraussetzung und gilt nur der Beseitigung der Störungen ihres Bestandes durch die einzelnen Sünden und Gefährdungen. Denn erst muß der Betreffende ein Angehöriger des Volkes Gottes geworden sein, ehe der Hohepriester als solcher für ihn eintritt. Und zwar so lange es Noth ist — nicht werden wir mit jenen Alten sagen dürfen: für alle Ewigkeit, sondern so lange uns Hülfe noth ist, bis alle Schwachheit um und an von uns abgethan sein wird.

3. Das Reich Christi. Der bestimmenden Einwirkung des mit uns geeinten Mittlers auf den Vater in der Vertretung entspricht auf der anderen Seite die bestimmende Einwirkung des mit dem Vater geeinten Erhöhten auf die Menschen, mit denen er zusammengehört. Denn zu Gott erhöht, handhabt er diese seine weltmächtige und welt-

Digitized by Google

gegenwärtige Stellung im Dienste seiner Gemeinde, deren Haupt und König er ist. In den Evangelien ist viel vom Reiche Gottes die Rede, das zu verkündigen und zu bringen Christus gekommen ist, und das er als sein Reich bezeichnet. Und in neuerer Zeit ist die Lehre vom Reiche Gottes in besonderem Grade Thema der theologischen Erörterungen und Verhandlungen geworden. Man hat wohl die ganze christliche Lehre als Lehre vom Reiche Gottes bezeichnet und zu behandeln gesucht. Aber der Verstand dieses Titels ist sehr verschieden gefaßt worden, mehr in alttestamentlicher oder israelitischer, mehr in vergeistigter oder sittlicher Weise, mehr im Sinne der Zukunft, die man erwartete, oder mehr im Sinne der Gegenwart und Innerlichkeit, bis zu Ritschl's Fassung, welche in Anlehnung an Kant das Reich Gottes als Gemeinschaft des sittlichen Handelns nach dem Gesetz der gegenseitigen Liebe faßte, d. h. moralisirte. Allerdings ruht die neutestamentliche Bezeichnung auf dem alttestamentlichen Vorbilde des davidisch-salomonischen Königreichs, als dessen eigentlicher König Gott selber galt, aber neutestamentlich von aller alttestamentlichen Aeußerlichkeit und Vorbildlichkeit befreit und in die Sphäre des persönlichen und sittlichen Lebens erhoben. In diesem sittlichen Sinne meint es Christus in den Seligpreisungen der Bergpredigt und verkündigt er das Evangelium vom Reiche Gottes und lädt dazu ein — wie es theils bereits der Gegenwart angehört und mit ihm selbst herzugekommen ist (z. B. Matth. 4, 17; 10, 7; 12, 28), und von denen, die sich darum bemühen („Gewalt thun"), ergriffen wird (Matth. 11, 11 f.), so daß es inmitten des Gegenwärtigen vorhanden ist (Luk. 17, 21) (wohl nicht wie Luther: inwendig in euch, sondern: unter euch); aber auch als ein zukünftiges gemeint ist, nämlich als die zukünftige neue Ordnung der Dinge im zukünftigen Königreich des Messias, da der Herr inmitten der Seinen aus allen Völkern der Herrlichkeit und Seligkeit genießen (bildlich: „zu Tische liegen", „das Brod mit ihnen brechen" wird u. s. w., vgl. Matth. 8, 11; 13, 43, und die ganze sogen. Eschatologie d. i. Lehre von den zukünftigen Dingen) — wo, was jetzt innerlich und sittlich ist, entsprechend in geschichtlicher Wirklichkeit sich darstellen wird. Dagegen tritt das Wort vom Reiche Gottes und Christi in den apostolischen Briefen fast völlig zurück gegen das Wort von der Kirche und ihren geistlichen Gnaden und Gütern: denn geistiger, nicht äußerlicher Art (wie „Essen und Trinken" Röm. 14, 17), wirklicher, nicht bloß scheinbarer Art (nicht in Worten,

Digitized by Google

sondern in Kraft bestehend, 1 Kor. 4, 20) ist das Reich des Sohnes (Kol. 1, 13), in welches wir durch Taufe und Glaube versetzt sind; nur eben, daß diese geistliche Gemeinschaft der Kirche eine Zukunft hat in entsprechender Reichsgestalt — bis auch diese Zukunft ihr Ziel finden soll in der Reichsübergabe des Sohnes an den Vater (1 Kor. 15, 24 f.).

Wenn hier durchweg, sei es, daß von der Gegenwart, sei es, daß von der Zukunft die Rede ist, wie Luther so auch mit ihm die evangelische Kirche vor allem den geistlichen, weil evangelischen, Charakter dieses Reiches Christi hervorgehoben hat im Gegensatz zur Verkirchlichung des Christenthums im äußerlichen, weltförmigen Sinne von Seiten Roms, so haben sie dieses geistliche Verständniß zugleich unterschieden von dem bloß moralischen Kant's (in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", im 3. Stück: die Verbindung der Menschen unter reinen Tugendgesetzen, die als Gottes Gebote vorgestellt werden) und im Anschluß daran Ritschl's, der eine Art sittlichen Bruderbunds der Christen daraus macht, so daß hier aus dem Reiche Gottes mehr eine sittliche Aufgabe und Leistung der Menschen wird, statt vor allem eine gnädige Gabe und Darbietung Gottes zu sein, der uns seine Gemeinschaft in Jesu Christo dem Versöhner zur Aneignung und entsprechenden Annahme und Auswirkung darreicht.

Von da aus aber wird sich die Frage von selbst beantworten, in welchem Umfange wir uns das Reich Christi zu denken haben. Unsere alten Dogmatiker pflegten von einem Reiche der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit zu reden. Denn das Reich der Macht eigne dem Gottmenschen vermöge seiner ewigen Zugehörigkeit zur Trinität der Welt gegenüber, das Reich der Gnade dem Heiland, der für uns Mensch geworden, gestorben und auferstanden sei, das Reich der Herrlichkeit dem zur Rechten des Vaters Erhöhten. „O Monarch in dreien Reichen" — wie Rambach in seinem Liede: „König, dem kein König gleichet" singt. Wir werden das mehr als eine äußerlich schematische Nebeneinanderstellung, statt als eine innerliche Erfassung bezeichnen dürfen. Denn es handelt sich uns um den erhöhten Menschgewordenen und seine Herrschaft, nicht etwa um seine Gottheit, abgesehen davon. Der Erhöhte aber ist unser König der Gnaden, der zwar mit Macht umgürtet ist, aber nur um seine Macht in den Dienst seiner Gemeinde auf Erden zu stellen, die er, ihm selbst nach,

Digitized by Google

durch Leid und Kreuz zur Herrlichkeit führen und verklären wird. Wir werden also, wenn wir uns an jenen Sprachgebrauch anschließen wollen, nur von einem Gnadenreich reden, dem die Machtstellung des Erhöhten der Welt gegenüber zu Dienste steht, welches dereinst zum Reiche der Herrlichkeit werden soll — wenn die Zeit der Kirche sich wandeln wird in die Zeit des Reiches selbst, in welchem das sogen. königliche Amt Christi sein Ziel finden soll. Was also von der Auswirkung des königlichen Amtes zu sagen ist, fällt zusammen mit der Selbstbethätigung Christi, des zu Gott Erhöhten, der die in ihm hergestellte Gottesgemeinschaft durch sein Werk des heiligen Geistes in den Herzen der Menschen und in der Gemeinde auf Erden aneignen und diese so in die Gemeinschaft des ewigen Heilswillens aufnehmen soll.

Denn zweifach hat und übt Christus sein Werk hienieden: in den Seelen der Einzelnen, die er beruft und zum Glauben bringt, und in seiner Gemeinde, die er sammelt und im rechten einigen Glauben erhält und vollendet. Von diesem Doppelten also wird im Weiteren die Rede sein müssen, d. h. von der heilsaneignenden Gnade des heiligen Geistes, in welchem Christus gegenwärtig ist und sein Werk übt.

Digitized by Google

Fünfter Theil der Glaubenslehre.

Die Aneignung der in Christo Jesu wiederhergestellten Gottesgemeinschaft.

§ 64. Die Ordnung des Stoffes.

Die alten Lehrer unserer Kirche haben die Darstellung der Heilslehre gerne unter den Gesichtspunkt der dreifachen Gnade, der erbarmenden Gnade des Vaters, als der innergöttlichen Begründung, der erlösenden Gnade des Sohnes, als der geschichtlichen Ausführung, und der heilsaneignenden Gnade des heiligen Geistes gestellt. Und dieser dreifache Gesichtspunkt ist auch der Lehrdarstellung und Verkündigung der Schrift geläufig, wie besonders in der großen Eingangsperiode des Epheserbriefs 1, 3—14. So entspricht es auch der Dreitheilung des apostolischen Symbols. Denn in ihm stellt sich uns der große geschichtliche Gang des göttlichen Heilswirkens dar. Im Herzen des Vaters in Ewigkeit geboren ist der Liebesrath der Trinität im Menschgewordenen zum geschichtlichen Vollzug in der Mitte der Zeiten gekommen, um durch das Werk des heiligen Geistes im Innenleben und in der Gemeinde der Gläubigen seine Aneignung und Durchführung in der zukünftigen Ewigkeit zu finden.

Die Auslegung des dritten Glaubensartikels im Kleinen Katechismus beginnt mit den Worten: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berufet, sammelt, erleuchtet, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben" u. s. w. Hier ist zuerst

Digitized by Google

vom Einzelnen und dann von der Gemeinde die Rede. Ob wir mit dem Einzelnen oder mit dem Ganzen beginnen, wird gleich sein; beides bedingt sich gegenseitig. Denn die Gemeinde ist die Gemeinde der Gläubigen, hat also den Glauben der Einzelnen zur Voraussetzung, und wiederum sind die Einzelnen Gläubige nur als Glieder der Gemeinde und durch dieselbe und ihren Dienst, haben also die Gemeinde zur Voraussetzung. Für beide aber gilt, daß es nicht menschliches Werk und Verdienst, sondern Gottes freie Gnade ist, die sie zu Christen gemacht hat; die Macht dieser Gnade und ihres Werkes aber ist der heilige Geist, in welchem Christus selbst gegenwärtig wirksam ist nach der Weise und der Ordnung, welche sein Wirken einhält. Damit ist also die Reihenfolge der Materien gegeben, welche wir zu betrachten haben. Wir werden demnach mit der persönlichen Heilsaneignung beginnen und die Lehre vom Gnadenwirken des heiligen Geistes in der Kirche anschließen.

Die persönliche Heilsaneignung.

§ 65. Das Gnadenwerk des heiligen Geistes.

1. Die Gnadenthat Gottes. Wie Christus selbst, in welchem unser Heil persönlich gegeben und außer uns vorhanden ist, nicht eine Frucht der Menschheit, sondern als ein Neues, d. i. als ein Wunder, in den Zusammenhang der Geschichte des menschlichen Geschlechts hineingewirkt ist, so ist auch die Aneignung dieser neuen, in Christo gegebenen thatsächlichen Wirklichkeit an den Menschen und sein psychologisches Innenleben ein Neues, das in den Zusammenhang des bisherigen Personlebens hineintritt. Was von Christo in der Geschichte der Menschheit gilt, das gilt dem entsprechend auch vom Christwerden in der Geschichte des Einzelnen — es ist eine That Gottes, wie objektiv so subjektiv. Wie die Menschheit Christum nicht erzeugen, sondern nur empfangen konnte, so kann auch der Einzelne sein Christwerden nicht selbst wirken und es erzeugen, noch etwas dazu thun, sondern er kann es nur empfangen. Wohl gab es Vorbereitungen der alten Welt, im inneren geistigen wie im äußeren weltgeschichtlichen Leben, auf das Neue, das werden sollte; aber das Neue war doch ein Neues und obendrein bei allem An-

Digitized by Google

schluß an das Alte doch eine große Verneinung der eigenen bisherigen Leistungen. So ist es auch beim Werke der Heilsaneignung und der Hineingeburt des neuen Menschen in den Zusammenhang des alten. Mit anderen Worten: es ist ein Werk der freien Gnade, nicht bloß der unverdienten, sondern auch der frei sich selbst bestimmenden und allein wirksamen Gnade. Wohl muß der Ackerboden aufgelockert werden, um den Samen in sich aufzunehmen. Aber der Same ist doch etwas schlechthin Neues und eine Macht des Neuen. Also auch die heilsaneignende Gnade ist nicht ein Erzeugniß der Natur, sondern übernatürlicher Art. Darnach hat auch die Kirchenlehre das Verhältniß der Heilsgnade zum eigenen Willen des Menschen stets bestimmt. Es war der große Kampf zwischen Augustin und Pelagius, der diese Erkenntnisse in der Kirche sicherte, die sich dann in der Reformationszeit erneuerten. Dem entsprechend wird denn von der Gnade in ihrem Verhältniß zum menschlichen Willen gelehrt, daß sie eine zuvorkommende — vor allem eigenen Wollen und Denken —, eine vorbereitende, welche die Hindernisse des eigenen Widerstrebens zu beseitigen sucht, eine wirkende, welche von sich aus den Anfang des Neuen wirkt und setzt — und erst daraufhin eine mitwirkende sei, d. h. mit dem erneuerten Denken und Wollen zusammengehe, so daß aus der ersten Einwirkung auf das Innere des Menschen dann eine Einwohnung in seinem inneren Personleben werde.

2. Die innere wirksame Macht und das Prinzip des Neuen nennen wir mit der Schrift und der Kirche den heiligen Geist. Ehe der Herr von den Seinen Abschied nahm, verhieß er ihnen in den großen Trost- und Verheißungsreden des letzten Abends (Joh. 14—16) als seinen Stellvertreter und ihren Berather, Führer und Tröster den heiligen Geist, den er vom Vater aus ihnen senden werde, damit dieser sein Werk an ihren Seelen vollziehe und ihn selbst in ihrem Inneren verkläre, d. i. in das volle Licht stelle und zu Ehren bringe. Nicht als wollte er etwa zu Gunsten des Geistes gleichsam abdanken, so daß in diesem Sinne der Geist an seine Stelle trete. „Christus will sich nicht aus dem Mittel thun", sagt Luther — er bleibt stets der Mittler zwischen uns und Gott. — Er selbst sendet den Geist und ist gegenwärtig im Geiste und durch ihn wirksam. Wie er, da er auf Erden war, im Dienste des Vaters stand und der Vater das Heilswerk durch ihn wirkte, so nun, da er

Digitized by Google

zu Gott erhöht im Himmel ist, steht der Geist in seinem Dienste und thut sein Werk an den Seelen der Menschen. Es beginnt nicht etwa ein Zeitalter des Geistes nach dem Zeitalter des Sohnes, wie seit den Tagen der „Montanisten" mehrfach Schwärmer meinten. Denn „nicht von sich selber wird er reden, sondern was er hört, das wird er reden —, er wird mich verherrlichen, denn von dem Meinigen wird er es nehmen und euch verkündigen" (Joh. 16, 13 f.). Es ist also die Gegenwart Christi selbst, die in ihm gegeben ist — nicht etwa unsere Vergegenwärtigung oder Erinnerung Christi od. dergl., sondern Christus ist wirksam gegenwärtig in ihm. Nicht als wäre dieser Geist eine schlechthin neue Größe, sondern es ist der Geist, in welchem Gott von der Schöpfung an weltgegenwärtig war, in welchem er allem Geschaffenen und insonderheit dem Menschen einwohnte, in welchem er durch die Propheten redete und die Frömmigkeit der Frommen in Israel und auch der Jünger Jesu schon vor ihrer Jüngerschaft wirkte. Wenn es nun dennoch von ihm heißt Joh. 7, 39: heiliger Geist war noch nicht, so heißt das: so wie er eben nachher war als der Geist und die Macht der neutestamentlichen Heilsaneignung. Denn das Heil aneignen konnte er nicht, ehe das Heil selbst vorhanden war, nämlich in Jesu dem Gestorbenen, Auferstandenen und zu Gott Erhöhten. Als solcher Geist der neutestamentlichen Heilszeit ist er Eigenthum der Jünger seit Pfingsten und seit es eine Gemeinde Jesu Christi auf Erden gibt, in welcher der Erhöhte seine Wohnung im Geiste und sein Mittel der Wirksamkeit und seines Dienstes hat. Dieser Geist Jesu Christi ist daher auch für das Bewußtsein der Jünger etwas Neues, nicht bloß wie in der Frage Pauli an die Johannesjünger in Ephesus Ap.-Gesch. 19, 2 ff., sondern auch als die Macht des neuen Lebens der Wiedergeburt Röm. 8, 1 ff., und für das christliche Bewußtsein gegenüber der Welt. In diesem Geistesempfange mündet die trinitarische Bewegung des Heilsgottes — vom Herzen Gottes ausgehend, in Jesu Christo in der Welt verwirklicht, in den Herzen der Menschen zum Ziele kommend und so Gott und Mensch innerlich zusammenschließend. Durch die ganze apostolische Literatur des Neuen Testaments geht diese trinitarische Disposition der Heilsdarstellung hindurch, wie in der schon oben erwähnten großen Hauptstelle Eph. 1, 3—14, so auch sonst; vgl. Eph. 3, 14—17; 2 Thess. 2, 13; Tit. 3, 4—6; Hebr. 6, 4—6; 1 Petr. 1, 2. 17—21. So sollte die Mensch-

Digitized by Google

heit wieder zur Menschheit Gottes werden. Es sind gleichsam die Stationen des Wegs der Rückkehr, welche durch die sogenannte Heilsordnung bezeichnet werden.

§ 66. Die Berufung.

1. „Der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen" — das ist das Bewußtsein und Bekenntniß aller Christen über den Anfang ihres Christenstandes. Nicht von uns aus, wissen wir, sind wir in den Stand der Gottesgemeinschaft zu stehen gekommen, sondern dadurch, daß eine berufende Wirkung von Christus aus durch den heiligen Geist auf uns ergangen ist. — Zwar kommen von allen Seiten und zu allen Zeiten Gottes Stimmen an uns, die uns von uns selbst und von dem Irdischen und Gemeinen wegrufen zu Höherem: die Herzen in die Höhe! Alles in der Welt kann zu einem Worte Gottes für uns werden, das uns zu Gott ruft. Aber das ist die Welt des Natürlichen, die mit allem ihrem Edlen und Schönen, das zu unserer Seele spricht, uns doch nicht über die Grenzen der schöpfungsmäßig gegebenen und geschichtlich gewonnenen Gaben und Güter auch des geistigen und sittlichen Lebens hinausruft in die Welt eines höheren und neuen Lebens. Aber alle Schöne der Erde ist wie Gras, und alle Güte der Menschen ist verderbt; in Allem wohnt der Tod und alle Welt liegt im Argen. Soll uns geholfen werden, so muß statt des Alten ein Neues werden; und ehe das werden kann, muß die Scheidewand der Sünde weichen, die uns von Gott trennt, und unser Gewissen heil werden. Wir müssen Gott finden, d. h. von ihm gefunden werden. Nicht den Gott der Macht und Weisheit, nicht den Gott bloß der Ideale des Menschenlebens, sondern den Gott der Gnade der Sündenvergebung, den Gott des Evangeliums. Ist die Sünde die Scheidung von Gott und die Trennung vom Vaterhaus, aus welchem wir nur die Sehnsucht im Herzen mit hinausgenommen haben in die Fremde, ohne den Weg zur verlassenen Heimat zurückzufinden, geschweige denn ihn gehen zu können — so ist es das ewige Erbarmen Gottes, welches dem Verirrten und Verlornen nachgeht und ihn zurückruft. Seit jenem ersten Rufe nach dem Erstgefallenen, von dem uns die Schrift sagt, klingt ein Nachklang wie eine Stimmung der Wehmuth durch unsere Seelen nach, aber wir verstehen ihn nicht und wissen

Digitized by Google

ihm nicht zu folgen. Und die Ahnungen der Dichter, dieser Propheten des natürlichen Menschenherzens, wissen uns auch diese Klage der Pilger im Thale der Nebel hienieden nicht zu deuten, noch weniger uns den Weg zum Vaterhaus in der Höhe zu führen. Es ist das Wort der Gnade allein, welches den sündigen Wanderern begegnet, worin den Menschen die Rettung erscheint. Seine Stätte aber ist die Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte in Israel. „Nachdem vorzeiten Gott manchmal und mancherleiweise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn" (Hebr. 1, 1. 2). Es sind lauter Gottesstimmen der Berufung: kehre wieder, Israel, zu deinen Hütten. Und der, welcher der letzte und größte aller Propheten des Alten Testaments war, hatte kein anderes Wort, als den Ruf der Wiederkehr zum Gesetze der heiligen Vergangenheit und der Rüste auf das Heil der Zukunft. Die prophetische Verkündigung des Herrn aber hatte kein anderes Thema, als die Berufung zu dem Heil, das in ihm erschienen sei: kommet her (Matth. 11, 28), zur Hochzeit (Matth. 22, 3 ff.), ob sie sich rufen lassen wollten und erwählte werden (Matth. 22, 14: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt). Aber wir wissen: er hat Jerusalem vergeblich zu rufen und zu sammeln gesucht — „und ihr habt nicht gewollt" (Matth. 23, 37). An seine Statt traten seine Apostel mit dem Befehl, das Wort zu verkündigen, und die sich rufen und sammeln ließen, bildeten die Gemeinde, die seitdem in seinem Dienste steht, sein Werk der Berufung fortzusetzen. „Jerusalem, du Predigerin, hebe deine Stimme auf mit Macht" — bis an der Welt Ende soll dieß Wort des Rufs ergehen. Seitdem heißen die Christen: „Berufene", nämlich mit Erfolg berufene, „nach dem Vorsatz berufene" (Röm. 8, 28), d. h. zur Ausführung seines ewigen und allgemeinen Heilswillens berufene. So sind wir denn alle Berufene Jesu Christi.

2. Wodurch berufen? Wir wissen alle: nicht ohne Mittel, sondern durch den Dienst der Gemeinde Jesu Christi, die er sich zur Ausrichtung seines Heilswerks unter den Menschen gesammelt und mit seinen Gaben und Mitteln des Dienstes ausgerüstet hat. Wohl ist es Christus selbst, der im Geiste durch die Lande geht, sich seine Gemeinde zu berufen und zu sammeln. Aber da wir im Fleische leben, vermittelt sich alle Geisteswirkung an uns durch äußere Mittel — das gehört zur Gesundheit des Lebens und zur Gewähr

Digitized by Google

der Wirklichkeit aller Geisteswirkungen. Schon die Taufe, welche jeder empfängt, der in den Grenzen der christlichen Kirche geboren wird, ist eine Bethätigung Christi am Getauften, nicht eine bloße äußere Zeremonie oder auch bloß ein Werk allein der Kirche, sondern es ist Christus selbst, der durch die Kirche dem Täufling naht und mit ihm handelt — die allgemeinste Form der Völkerberufung entsprechend dem Stadium, in welchem sich der zu Berufende befindet, damit durch diese Vermittlung hindurch die Berufung an seine Persönlichkeit ergehe durch das Wort des Glaubens.

3. Die Berufung durch das Wort. Denn das Wort ist die eigentlichste Form des Geistes und seiner Bethätigung. Wohl gibt es auch andere Formen des geistigen Verkehrs und Einwirkung: durch Ton, Symbol und Bild. Aber die eigentlichste Gestalt, weil die persönliche und sittliche, ist das Wort. Die anderen Formen der Einwirkung mögen Stimmungen und Empfindungen hervorrufen — persönliche Willensentschließungen wirkt nur das Wort, wenn es auch durch andere Formen und Mittel unterstützt werden mag. Im Worte, es sei im geschriebenen oder gesprochenen, liegt die Bewegung aller Geschichte, wenn auch die Entscheidung bei der That liegt. Die eigentlichste Gestalt des wirksamen Wortes aber ist die öffentliche Verkündigung. Darum hat auch der Herr selbst seine Jünger ausgesandt, nicht zunächst zu schreiben, sondern vor allem zu predigen, und hat unsere Kirche von Anfang an alles Gewicht auf die Predigt gelegt, nicht auf das Reden, sondern auf die Predigt des Wortes vom Heil in Christo. Durch sie also vollzieht sich die Berufung. Sie mag einen mehr oder minder vorbereiteten Boden vorfinden und ein gewisses allgemeines sittliches Verhältniß der Menschenseele zu Gott, woran sie anknüpfen kann — aber die eigentliche Berufung zum Heil geschieht doch nur durch das Wort von Christo dem Sünderheiland, welches sich an den Einzelnen wendet und Kräfte des neuen Lebens im Menschen in Bewegung setzt. Daraus, daß dieß Wort nicht bei Allen die gleiche Wirkung hat, haben wir nicht zu schließen — wie die prädestinatianische Denkweise (Kalvin's) folgerte —, daß Gott nicht bei Allen das Heil ernstlich wolle — als ob Gott anders redete, als er's meint; sondern wem Gott die Sündenvergebung in Christo verkündigen läßt, dem denkt er sie wirklich zu, wie vordem in der Predigt des Herrn in Jerusalem; denn Christus selbst ist gegenwärtig im Worte und kommt dem Einzelnen

Digitized by Google

nahe —; freilich mußte dort der Erfolg lauten: „und ihr habt nicht gewollt“; denn es ist ein persönlicher, d. h. sittlich, nicht zwangsmäßig vermittelter Akt, in welchem das Wort im Glauben angenommen wird. Es kann aber angenommen werden, denn das Wort ist nicht bloß eine äußere Erzählung, sondern „Kraft und Geist“, nicht bloß — wie die prädestinatianische Denkweise lehrt — ein äußeres Wort nur der Kirche, zu dem erst die Kraft des heiligen Geistes hinzutreten muß, um wirksam zu sein, und etwa nur bei denen hinzutritt, die zuvor vom verborgenen Rathe Gottes aus erwählt sind, sondern es ist in sich selbst Kraft und Leben und wirksame Macht. Und jeder, der das Wort innerlich abgewiesen hat, wird sich gestehen müssen, daß sich diese Kraft des Wortes an seinem Herzen in einzelnen inneren Bewegungen und Wirkungen nicht unbezeugt gelassen hat. Freilich haben die einzelnen Menschen ihre Stunden und Zeiten, so gut wie die Völker in der Geschichte der Welt — und wer will Gott fragen und sagen: Warum thust du das? Das ist das ewige Majestätsrecht Gottes, vermöge dessen wir ihm und seinen Wegen nur nachblicken und sie nicht von vornherein berechnen und seine Zeit bestimmen können. Und in diesem Sinne sagt unser Bekenntniß (im 5. Artikel der Augustana), daß das Wort Gottes wirke: wo und wann es Gott also gefalle. Daraus folgt nicht — wie man diese Worte (z. B. Jul. Müller) wohl mißverstanden hat —, daß Gott nach der Lehre unserer Kirche über die Einzelnen einen unabänderlichen Rathschluß der Annahme oder der Verwerfung od. ähnl. habe, sondern es ist nur das Majestätsrecht der göttlichen Pädagogie gemeint, das Gott sich selbst und seiner Weisheit vorbehalten hat. Wohl aber wird Gottes Rath und Wille am Schlusse vor Aller Augen gerechtfertigt erscheinen, daß er doch — so wenig wir jetzt davon verstehen und erkennen können — ein allgemeiner sei. Wenn unsere Alten diesen Satz der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenrufs mit äußerer Pressung des Schriftlautes dahin mißverstanden haben, daß sie schon die apostolische Predigt durch alle Völker ergehen ließen (Röm. 1, 5; 16, 26), so ist das selbstverständlich in dieser Form unrichtig, weil ungeschichtlich, und nur wunderlicher Ausdruck des wahren Gedankens, daß Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, daß er also auch Mittel und Wege finden werde, es so zu Allen kommen zu lassen, daß sie es im Glauben annehmen können, wenn sie wollen.

Digitized by Google

Wenn das Wort der Verkündigung aber nicht ohne begleitende innere sittliche Wirkungen ist, so sind diese Wirkungen nicht so empirisch zu beobachten, daß wir sie etwa von unseren eigenen geistigen Bewegungen unterscheiden und in ihrem gesonderten Gange verfolgen könnten. Wohl ist es ein neues Leben, was im Innern beginnt und sich vollzieht. Aber die Kontinuität unseres geistigen Lebens wird dadurch nicht etwa unterbrochen, sondern auf den Bahnen und in den Formen desselben vollzieht sich jenes Leben. Wir mögen sagen: es ist ähnlich wie wenn das kranke Blut in unseren Adern sich erneuert hat, es sich nicht etwa neue Wege bahnt, sondern auf den alten nach wie vor einhergeht, aber wir können es wohl am neuen Lebensgefühl und Lebensvermögen empfinden und erkennen, daß unser Blut ein neues geworden ist. So auch können wir an den Regungen und Bewegungen unseres Denkens und Wollens wohl erkennen, daß das berufende Wort seine Wirkungen der Lebenserneuerung in uns begonnen hat.

4. Mit der „Berufung" verbindet die herkömmliche Lehre zugleich „die Erleuchtung", und wenn wir die inneren Vorgänge analysiren wollen, mit Recht. Denn alle normale geistige, sittliche Einwirkung vollzieht sich durch das denkende Bewußtsein hindurch auf den Willen. Denn der alte Weg: „durch den Kopf auf das Herz" zu wirken, kann zwar falsch aufklärerisch verstanden werden, als wäre es mit bloßer Belehrung gethan, und dieser Belehrung sodann die weitere sittliche Wirkung zu überlassen, aber die direkte Bestürmung des Willens ohne geistige Vermittlung führt zu trüber Verwirrung und Verirrung. Wohl ist der Wille das Entscheidende im Menschen, aber auch er soll unter der Leitung des Verstandes stehen. Das persönliche Geistesleben ist die Einheit von Bewußtsein und Willensbestimmung. So wendet sich das Wort der Berufung zunächst an das Bewußtsein, dasselbe überführend und so befreiend von den Täuschungen, in die es gerathen und verflochten ist. Denn das gehört mit zur Wirkung der Sünde, daß wir uns über uns selbst täuschen, über die Wirklichkeit unseres sittlichen Zustandes, über die Bedeutung unserer Sünde, über die Schwere unserer Schuld auf der einen, über den Ernst der göttlichen Heiligkeit und die Nothwendigkeit der Gnade auf der anderen Seite, so daß wir die Kluft zwischen Gott und uns durch trügerische Vermittlungen zu überbrücken suchen und uns falsch beruhigen durch Gedanken über die

Digitized by Google

Güte Gottes u. dgl. Selbsterkenntniß ist nach dem bekannten uralten Spruche der Anfang der Weisheit, vollends die sittliche Selbsterkenntniß der Weg der sittlichen Weisheit — und wenn sie mündet im sittlichen Selbstgericht, so ist die sittliche Erkenntniß der Gnade Gottes und seiner ewigen Erbarmung in Christo die richtige Antwort auf die Frage, welche von jener Erkenntniß gestellt wird. Dieß ist also die Ueberführung, welche das berufende Wort im Innern des Menschen wirkt: die doppelte Ueberführung von der Heillosigkeit unseres Standes und von der Wirklichkeit des Heils in Christo. Diese Ueberführung wirkt gegenüber den Täuschungen der Sünde und den trügerischen Irrthümern des schmeichelnden Verstandes befreiend auf das Bewußtsein; denn nicht in bloßen Eindrücken und Meinungen oder auch Stimmungen besteht sie, sondern eine wirkliche sittliche Ueberführung ist sie — durch das Wort.

Denn es ist eine falsche Unmittelbarkeit ungesunder Mystik der verschiedensten Zeiten des Mittelalters und der Wiedertäufer der Reformationszeit so gut wie einer falschen Gefühlsmystik unserer Tage, etwa in den Kreisen des Methodismus oder eines scheinbar überschwänglichen Enthusiasmus, der in hohen Worten einhergeht, das sittlich wirkende Wort bei Seite zu setzen. Denn es ist in gleicher Weise irregehend und irreführend etwa, wie früher von einem „inneren Licht" oder einer „heimlichen Einsprache Gottes" zu reden, die sich der äußeren Kontrolle entzieht, oder sich wie die römische Mystik ekstatischer Erhebungen zu rühmen, oder methodistisch sich bei gefühlsmäßigen Erregungen zu beruhigen, oder in hohen, allgemeinen Reden von einem inneren Ueberwältigtwerden sich zu ergehen, das sich nicht näher bestimmen lasse. Dieß alles verläßt die Bahn des gesunden Geisteslebens, die der heilige Geist eingehalten wissen will, indem er sein Werk in den Seelen der Menschen an die verständige und sittliche Wirkung des Wortes knüpft. Denn mit gutem Bedacht haben unsere Alten daran erinnert, daß wir nicht etwa in „schweigender Erwartung" auf die Erleuchtung des heiligen Geistes zu warten, sondern das „Wort" als das Instrument des heiligen Geistes zu brauchen haben in der normalen Weise, wie ein Wort, das für sittliche Wirkung gemeint ist, und so denn auch das Wort der Heilsverkündigung gebraucht sein will: in Lesen, Hören, Betrachten, verbunden mit der inneren Versenkung im Gebet und mit der sittlichen Arbeit des Lebens und seiner Aufgaben. Und in diese Dreizahl:

Digitized by Google

Gebet, Betrachtung und Bewährung (des Lebens) haben unsere Alten wie das theologische Studium, so auch die Erleuchtung des Christen gern zusammengefaßt. Mit anderen Worten: wie alles Leben, so hat auch das Erkenntnißleben des Christen seine Stufen, weil sein sittliches Gesetz des wachsthümlichen Fortschrittes. Denn nicht ein Sturm ist die Erneuerung des Christen, sondern ein Werden und ein Prozeß.

Wenn wir von „Erleuchtung" reden, so folgt aus dem Gesagten, daß diese nicht in bloß intellektuellem Sinne gemeint ist, sondern sie hat ihr Ziel in der Wirkung auf den Willen und seiner inneren Erneuerung. Denn es ist eine lebendige Persönlichkeit, die in Denken und Wollen besteht, von der wir reden und deren Zentrum immer die Richtung und Beschaffenheit des Willens ist. In der Wirkung auf den Willen findet jene sittliche Erleuchtung daher auch ihre Vollendung. Wie sie befreiend auf unsere Erkenntniß wirkt, so auch auf unseren Willen. Die schmerzliche Erkenntniß der Ohnmacht und Gebundenheit unseres gottwidrigen Wollens ist nicht ohne die Erfahrung von Einwirkungen und Antrieben, die auf unseren Willen ergehen und ihm einen neuen Anstoß geben, eine innere Umstimmung und neue Bewegungen in ihm hervorrufen, welche statt der früheren, von Gott abgewendeten Richtung die Richtung auf Gott zu einhalten. Die alte Dogmatik pflegte diesen Anfang eines Neuen als Wiedergeburt zu bezeichnen, worin der Mensch den Empfang neuer innerer Lebenskräfte erfährt. Der moderne Sprachgebrauch dagegen hat in diesem Zusammenhange gerne von Erweckung und Erweckten gesprochen, und diese Redeweise ist besonders seit der Zeit des Pietismus (und vornehmlich des späteren Pietismus) in die christlichen Kreise eingeführt worden.

Der Schrift ist dieser Sprachgebrauch nicht geläufig, wiewohl nicht ganz fremd. Wenn wir Eph. 5, 14 die Aufforderung lesen — und die Worte lauten wie einem urchristlichen Hymnus entnommen —: „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten" — so ist es wie ein Weckruf, der den Schlafenden am Morgen vom Schlaf aufweckt. Es ist wie eine kräftige Anfassung. Wir kennen wohl solche Momente der Ergriffenheit und Erschütterung. Es ist nicht, was wir Wiedergeburt oder Bekehrung selbst nennen, denn es ist nicht Bezeichnung eines währenden oder bleibenden Zustandes; es ist vielmehr wie ein Moment, der erst

Digitized by Google

zum Beginn eines neuen inneren Standes werden soll; es ist wie eine Heimsuchung des göttlichen Geistes, der wie ein Gewappneter und Uebermächtiger über uns kommt, uns ergreift, aufrüttelt und durchschüttert, daß wir den Schlaf aus den Augen reiben und die Mattigkeit aus den Gliedern schütteln sollen. Es ist noch nicht eine Einwohnung des Geistes Gottes; es ist nur erst eine Anfassung — wie man etwa entsprechende Wirkungen einer Predigt wohl auch zu nennen liebt; es ist noch nicht der Weg des neuen Lebens, auf den wir gestellt werden, es ist nur erst die Pforte des Weges, den wir gehen sollen; es ist noch nicht eigene Willensentscheidung, die wir vollziehen, es ist mehr uns gleichsam angethan; es mögen wohl gehobenere Stimmungen und Gefühlszustände sein, auf deren Höhe wir nicht verbleiben, mit denen verglichen wir dann etwa uns geringer und zurückgekommener erscheinen, weil es einseitig göttliche Einwirkungen auf uns waren, die uns über uns selbst hinausheben, in Freude oder Schmerz, die dann erst in unsere eigene innere Wirklichkeit umgesetzt werden müssen. Wir werden sagen dürfen: es ist der eigentlich kritische Moment der Bekehrungsgeschichte, wo Geist und Fleisch, Gnade und Natur noch in ungeklärter Mischung mit einander ringen und hart neben einander stehen. Aus dieser trüben Mischung steigen dann wohl auch zweideutige Gestalten der Schwärmerei auf, die hochgeistlich erscheinen, weil es einseitige Gotteswirkungen sind, und doch noch im Boden der Fleischesnatur haften und ihre Art an sich tragen. Keine Periode des geistlichen Lebens ist gefährlicher als diese, und keine fordert für die Seelenleitung mehr Nüchternheit und Weisheit in der Führung. Mehr als einmal ist es etwa in der Geschichte der Mission, besonders der sogen. Naturvölker, oder auch in sogen. Erweckungszeiten innerhalb der heimischen Christenheit geschehen, daß auf die fröhlichen Botschaften eines scheinbaren ersten Frühlings, wo alles geistlich zu grünen und zu blühen schien, die Hiobsposten kamen, daß das Leben, das so reich im Geiste zu beginnen schien, im Fleische geendigt, in Trunksucht und in Unzucht. Es wäre die verkehrteste Praxis, das etwa erlöschende Feuer durch methodistische Stürmerei auf das Gefühl immer wieder neu anfachen zu wollen, bis die Kohlen schließlich ausgebrannt sind, statt den Anfang des neuen Lebens auf die nüchternen Bahnen des göttlichen Wortes und der geordneten Beschäftigung mit ihm, der kirchlichen Ordnung und Leitung, der berufsmäßigen sittlichen Arbeit bis ins Einzelne hinein zu leiten und so

Digitized by Google

der gesunden Entwicklung entgegenzuführen. Darum erinnert der Apostel besonders in den Pastoralbriefen an die „gesunde“ und „nüchterne“ Lehre (Tit. 1, 13; 2, 2: gesund sein im Glauben; 2 Tim. 2, 26: durch Erkenntniß der Wahrheit wieder nüchtern werden aus des Teufels Stricken). Der Weg, zu welchem die „Erweckung“ nur der Anfang sein soll, ist der Prozeß der Bekehrung.

§ 67. Die Bekehrung.

1. Die Nothwendigkeit der Bekehrung. Wie die Predigt der Propheten an Israel, so lautete die Verkündigung des Täufers und im Anschluß daran die Predigt Jesu an sein Volk: „Werdet anderen Sinnes“, d. h. bekehret euch. Zwar ist alle Heilsoffenbarung und vor allem die Sendung Christi selbst eine Gabe Gottes an die Menschen, aber ihr Wort lautet doch als Forderung: „Bekehret euch“, und zwar als sittliche Forderung an das persönliche Denken und Wollen. Nicht neue Aufschlüsse etwa interessanter Weisheit sind es oder beruhigende Gefühle und Stimmungen, was die Gnade schenken will, sondern es ist eine sittliche Forderung, die sie an die sittliche Persönlichkeit richtet in ihrem Verhältniß zu Gott. Dieses Verhältniß soll eine Wandlung erfahren. Die christliche Frömmigkeit ist ein Verhalten und Forderung eines Verhaltens, nicht ein mystisches Genießen, und zwar eines persönlichen Verhaltens zu Gott. Denn was wir Christenthum nennen, ist persönliche Gottesgemeinschaft. Der Vorgang also, durch den wir Christen werden, muß sich im Innern unseres persönlichen sittlichen Lebens vollziehen, kann uns also nicht bloß etwa angethan werden ohne eigene persönliche Betheiligung. Denn die Sünde, welche die sittliche Wirklichkeit des Menschen bildet, ist Entfremdung des bewußten Wollens von Gott. Im Gegensatz dazu heißt ein Christ sein mit Gott in persönlicher Sinnes- und Willensgemeinschaft stehen. Der innere Vorgang also, durch den wir Christen werden, muß in einer Umsetzung unseres persönlichen bewußten Willenslebens aus der Gottentfremdung in die Gottesgemeinschaft bestehen, d. i. in der „Sinnesänderung“. Das will sagen, daß wir den Schwerpunkt unseres ganzen inneren Lebens in Gott verlegen und in Ihm wiedergewinnen. Denn das war die Bedeutung der Sünde, des Erstgeschaffenen, daß er aufhörte theozentrisch zu sein, und das gilt von jeder Sünde. Daher richtet sich das Wort an das

Digitized by Google

persönliche Denken und Wollen des Menschen in der Berufung, daß er zu Gott wieder zurückkehre — zweiseitig dem Widergöttlichen absagend und Gotte sich zusagend. Das ist die Forderung, die an jeden gestellt wird.

2. An Jeden? Muß ein Jeder sich bekehren? Auch der Getaufte? Ist doch die Taufe der Bund Gottes, in welchem Gott dem Menschen seine Sünde vergibt und ihn in seine Gnadengemeinschaft aufnimmt? Aber ist nicht die Taufe auch verbunden mit der Absage an den Argen und alles Thun des Argen und mit der Zusage an Gott, so daß sie die zwei Seiten der Bekehrung selbst auch zum Ausdruck bringt? Und wenn wir auch die Kindertaufe üben, bei welcher von Bekehrung der Natur der Sache nach nicht die Rede sein kann, so sind wir doch auch dessen gewiß, daß auch die Kindertaufe nicht eine bloße äußere kirchliche Uebung und Brauch, sondern ein Werk Gottes an den Seelen der Kinder ist, und zwar ein Werk Gottes, in welchem sein heiliger Geist den Anfang eines neuen Lebens in der Seele des Getauften wirkt, beides: ein neues Verhältniß der Friedensgemeinschaft mit Gott und die Grundlegung einer neuen Wirklichkeit der Lebensbewegung zu Gott — damit also die geistliche Parallele zu dem, was im natürlichen Leben die Geburt ist. Aber dieses Werk Gottes fordert, daß wir es in das eigene werdende Willensleben aufnehmen und zur persönlichen That desselben umsetzen. Was die Taufe von Gott aus gibt und wirkt, erspart also nicht, sondern fordert vielmehr das eigene entsprechende Verhalten der Sinnesänderung. Sie kann verschiedene Gestalt annehmen, je nachdem einer mehr oder minder in dem, was wir die Taufgnade nennen, geblieben oder aus ihr gefallen ist. Aber auch wenn einer sich so korrekt gehalten hat, wie z. B. Spener, der sich auf Canstein's Frage nach Sünden seiner Jugend sich nur des Fehls erinnern konnte, daß er als etwa zwölfjähriger Knabe sich habe verleiten lassen, bei einer öffentlichen Lustbarkeit seiner sang- und tanzlustigen elsässischen Heimat zum Reigentanz anzutreten — auch dann muß doch ein Jeder der Sünde, die sich überall geltend macht, absagen und Gotte zusagen; und muß es bei einem Jeden zu einer inneren Entscheidung wider den Argen und für Gott kommen. Und so lange wir im Fleische leben, muß dieses Nein und Ja sich fortsetzen und wiederholen; denn so lange sind wir der Einwirkung der Sünde ausgesetzt und müssen wir uns ihr innerlich mit eigenem Wissen

Digitized by Google

und Wollen entnehmen und Gotte zuwenden. Und diesen Vorgang nennt die Schrift die „Sinnesänderung“ oder die Dogmatik die „Bekehrung“ oder im Sprachgebrauch der Bekenntnisse die „Buße“. Allerdings unterscheiden die alten Dogmatiker zweierlei Buße: die sogen. Buße der „Gefallenen“ und die der „Stehenden“ — je nachdem sichs um die grundlegende Entscheidung beim Beginn des Christenlebens oder um die tägliche Buße auch der in der Gnade Stehenden handelt. Denn ein Unterschied besteht allerdings darin, ob es nur einzelnen Anläufen und Ansätzen und der grundlegenden Beseitigung der Herrschaft der Sünde gilt, oder ob einem, wenn auch oft unterbrochenen Zusammenhang der Herrschaft des Geistes Gottes. Zu einem solchen zusammenhängenden Ganzen aber muß es doch bei einem Jeden kommen, der ein Christ heißen will. Mit guten Vorsätzen allein ist es nicht gethan.

3. Die Bekehrung als Werk und That Gottes und nur dadurch des Menschen. Jene Aenderung des Sinnes wird in der Schrift vom Menschen gefordert: „Thut Buße“ oder „ändert den Sinn“; „bekehret euch“. Und wie sie von uns im Worte Gottes gefordert wird, so fühlen wir diese Forderung auch innerlich uns vom Geiste Gottes im Worte nahe gelegt — und bei der Nichterfüllung jener Forderung lautet das Verwerfungsurtheil: „Ihr habt nicht gewollt“. Und wenn es eine Willensänderung ist, so wissen wir: unser Wollen kann nicht gewollt werden, sondern wir müssen wollen. Wollen ist ein Aktivum, kein Passivum, eine Sache der Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung. Aber können wir diesen Willen leisten? Wir wissen alle, daß wir es nicht können. Das ist das Problem der philosophischen Moral: Wir sollen, aber wir können nicht, zu befehlen ist leicht, aber das Ausführen nicht. Kant mag mit seinem „kategorischen Imperativ“ und seinem Pflichtgebot immerhin sagen: „du sollst“ — aber wie es zum Können kommen soll, weiß er nicht zu sagen und keiner seiner Nachfolger; Moral predigen ist leicht, zur Moral verhelfen ist schwer; es muß eine Revolution der untersten Maxime stattfinden, meinte Kant — aber wie sie zu erreichen sei, wußte er nicht zu sagen und weiß keiner. Wie sollen wir mit unserem Willen unseren Willen selbst ändern können? Wir können uns nicht — so zu reden — selbst aus der Grube ziehen. Es muß eine stärkere Hand uns ergreifen und auf die Füße stellen, wenn wir gehen sollen; es muß eine neue höhere Macht

Digitized by Google

unseren Willen ergreifen und ihn umwandeln, wenn er sich richtig zu Gott verhalten soll. Und wer sich bekehrt hat, weiß es, daß nicht er es gethan, sondern daß es Gott ihm angethan hat, daß er es über sich vermochte, der Sünde sich abzuwenden und Gotte zuzuwenden. Die rollende Kugel kann nur dadurch einen anderen Lauf nehmen, daß sie einen Anstoß von anderer Seite erfährt, der ihr eine andere Richtung gibt. Von solcher Wirkung spricht die Schrift wiederholt und in verschiedener Wendung: „Brannte nicht unser Herz?" sagen die Jünger von Emmaus; „es ging ihnen durchs Herz", heißt es von den Hörern der ersten Pfingstpredigt; „Gott that ihr das Herz auf" von der Purpurkrämerin Lydia zu Philippi. Das alles bezeichnet eine Wirkung Gottes, die zunächst, als Wirkung, Gottes und nicht unser eigen ist. Im Sendschreiben an die Gemeinde zu Laodicea zwar heißt es: „Ich stehe vor der Thüre und klopfe an"; aber das war bereits eine Christengemeinde; von dieser Wirkung aber, von der wir hier reden, heißt es nicht: ich klopfe an, sondern: er that das Herz auf. Es ist immer eine Wirkung auf den Willen — nicht ein Zwang, den Gott uns anthut; der Wille kann nicht gezwungen werden, sondern er will eben; aber er wird in Bewegung gesetzt, er kann erschüttert, umgestimmt, es kann auf ihn eingewirkt werden, daß er kann, was er vorher und außerdem nicht kann; es sind nicht bloß neue Wirkungen, sondern auch neue Kraftmittheilungen. Das ist nicht Aufhebung der Freiheit, sondern es ist vielmehr Ermöglichung der Freiheit. Die bestimmende Einwirkung tritt nicht an die Stelle der Selbstbestimmung; sie tritt vielmehr nur bis an die Grenze der Selbstbestimmung; diese selbst wird dem Menschen nicht genommen oder erspart, aber sie wird ihm möglich gemacht, und zwar nicht aus eigenem Vermögen, sondern es ist eine wirksame Ermöglichung, sie ruht auf einer thatsächlichen Einwirkung Gottes, in Kraft deren dem Menschen nicht bloß nahe gelegt, zur Wahl gestellt und in diesem Sinne möglich gemacht wird, sich für Gott zu entscheiden, sondern der begründende Faktor der Entscheidung für Gott ist immer Gottes, nicht des Menschen. In diesem Sinne sagt unser Bekenntniß, daß der Mensch sich in der Bekehrung rein passiv verhalte. Nicht in dem Sinne etwa, daß der Mensch sich rein leidentlich verhalte, an sich halte und der Einwirkung Gottes stille halte; denn dieß selbst, daß der Mensch stille hält und Gott an sich wirken läßt, ist selbst schon Aktivität, und zwar beste Aktivität des Menschen,

Digitized by Google

er erleidet nicht bloß, sondern er erfährt die Einwirkung der göttlichen Gnade. Unsere Kirche hat sich stets angelegen sein lassen, die göttliche Gnade allein zu Ehren zu bringen und alle Theilung zwischen Gott und Mensch im Werke der Bekehrung fern zu halten: „Gott allein die Ehre". Nicht als sollte damit die eigene sittliche Aktivität aus dem Verlaufe des Bekehrungsvorganges ausgeschieden werden. Denn vom Prozesse der Bekehrung gilt allerdings unfraglich, daß er seinen Verlauf, seine Stufen, seine Fortschritte u. s. w. hat, und in diesem eben geht es nicht ab ohne den Kampf zwischen Geist und Fleisch, und daß bei diesem Kampfe der eigene Wille mitbetheiligt ist, versteht sich von selbst. Dieß betont sowohl die Konkordienformel, als z. B. auch Chemnitz, ihr Mitverfasser und der erste und bedeutendste Verfasser einer lutherischen Dogmatik auf Grund der melanchthonischen Dogmatik ausdrücklich und nachdrücklich. Aber es ist dann der Wille, sofern er schon die ersten Einwirkungen der erneuernden Gnade erfahren hat. Allerdings hat sich hier ein gewisser Wechsel des Sprachgebrauchs eingebürgert; im neueren Sprachgebrauch wird der Ausdruck der Bekehrung mehr konkret, der Erfahrung gemäß von jenem Prozeß, im älteren Sprachgebrauch mehr von der ersten erneuernden Einwirkung des Geistes Gottes gebraucht. Und von dieser Beobachtung aus erledigen sich unschwer mannigfache Mißverständnisse und Anschuldigungen, die etwa gegen die neuere Weise des kirchlichen Lehrvortrags lutherischer (deutscher) Theologen erhoben worden sind, als lehrten sie sogen. Synergismus, d. h. falsche Mitbetheiligung des eigenen menschlichen Willens und Vermögens beim Werke der Bekehrung.

§ 68. Die Buße.

1. Der Sprachgebrauch. Ist die Bekehrung zweiseitig, Abkehr von der Sünde und Hinkehr zu Gott, so bildet die Buße jene erst negative Seite derselben, während wir die positive als Glaube bezeichnen. Der Sprachgebrauch von Buße aber hat sich geändert. Von Haus aus im rechtlichen Sinne gebraucht und als gutmachende Leistung gefaßt, ist das Wort erst nachträglich auf das Gebiet der Gesinnung übertragen und als Besserung (als Komparativ von „baß", d. i. gut) im Sinne der Bekehrung verstanden worden, so daß es jene beiden Hälften der Besserung (oder Bekehrung): Reue und Glaube umfaßt. So redet unser Bekenntniß und unsere alten

Digitized by Google

Dogmatiker davon, wenn sie in der Bekehrung nicht sowohl den aktiven göttlichen Faktor, sondern den psychologischen Vorgang der inneren sittlichen Aenderung bezeichnen wollen. In diesem Sinne wird die Reue zur Buße gerechnet und das Wort „Buße" selbst im Sinne der Reue gebraucht. Daran hat die 1. These Luther's erinnert im Gegensatze zur Praxis der vorhergehenden römischen Praxis. Diese hatte die Buße im Grunde von der kirchlichen Beichte und dem Beichtstuhl verstanden, welcher den Weg des Heils zu führen vorgab, indem er die genugthuenden Werke zur Büßung für die Sünden auferlegte, durch deren Leistung man die Rechtfertigung erlangen sollte. Dem setzte Luther seine 1. These gegenüber: das ganze Leben soll die rechte Buße sein; nicht bloß die Beschränkung auf die Beichtvorgänge weniger Augenblicke im Gehorsam gegen die hierarchische Sakramentsanstalt der Kirche. Von diesem äußeren Werke versetzte also Luther im Anschluß an den Sprachgebrauch der Schrift die Buße in das Gebiet der inneren Sinnesänderung. Dem entsprechend ist denn

2. das Wesen der Buße zu verstehen. Unter Buße meinen wir also nicht bloß ein Gefühl etwa der Rührung, so daß sie einen bloß psychischen Vorgang oder vollends eine Nervenempfindung bezeichnete, entsprechend dem modernen Sinne des Worts von „Erweckung" etwa im methodistischen Sinne; sondern einen sittlichen, im Inneren des Personlebens sich vollziehenden Vorgang, also zentraler Art, dessen Wahrheit daher nicht bloß in der Stärke der Empfindung oder in einzelnen Empfindungsäußerungen bestünde und dem zufolge etwa nach der thränenreichen Weichheit oder der Heftigkeit der Erschütterungen zu bemessen wäre, sondern in dem sittlichen Ernst und der Rückhaltlosigkeit der Selbstverurtheilung, die sich nicht bloß auf einzelne Handlungen, die etwa besonders unangenehm oder auch schmerzlich empfunden werden, sondern auf den sittlichen Gesamtzustand und die ganze innere Beschaffenheit erstreckt, daher die ererbte Sünde mit den Thatsünden zusammenfaßt.

Ihre einzelnen Momente, wenn wir sie psychologisch analysiren wollen, umfassen daher 1. und vor Allem die Erkenntniß der Sünde und ihrer Schuld als eine nicht bloß theoretische und allgemeine, sondern als eine praktische, die mit persönlicher und individueller Ueberführung und Verantwortlichkeit verbunden ist; 2. diese Erkenntniß aber beläßt uns nicht bloß in eigener Zuständlichkeit, sondern setzt

Digitized by Google

uns und unsere Sünde in Beziehung zu Gott, der heiligen Liebe: zu seiner Heiligkeit, welcher sie unsere Uebertretung gegenüberstellt und dadurch die inneren Schrecken des Gewissens hervorruft, so daß wir uns fürchten vor seinem Zorne, und zu seiner Liebe, welcher sie unsere Sünde als Versündigung der Undankbarkeit gegenüberstellt und dadurch den inneren Schmerz und Leid hervorruft; „weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Buße leitet?" Diese Gegenüberstellung gegen Gott ist 3. begleitet von der Demüthigung vor ihm, in welcher wir uns vor Gott ganz unwerth achten und nichts Gutes an uns finden und übrig lassen: „ich bin nicht werth, daß ich dein Sohn heiße". Das bricht allen Trotz und Selbstheit in uns und löst uns so innerlich von der Sünde. Diese Beugung vor Gott ergießt sich 4. im Bekenntniß vor Gott, in welchem wir rund und ganz uns verurtheilen und alles in uns in das Licht vor Gott stellen. „Denn Jeder, der Schlechtes thut, hasset das Licht und kommt nicht an das Licht, damit nicht seine Werke gerichtet (d. h. überwiesen) werden. Wer aber die Wahrheit thut, der kommt an das Licht" (Joh. 3, 20 f.). Denn „das alles wird offenbar, wenn es vom Lichte gestraft wird; denn alles, was offenbar wird, das ist Licht" (Eph. 5, 13). Da mag es wohl auch geschehen, daß, was uns im Herzen bewegt und drückt, auch im mündlichen Einzelbekenntniß sich auf die Lippen drängt — im sogenannten Privatbekenntniß, welches daher unser kirchliches Bekenntniß, die Augustana, für solche Fälle bewahrt hat, wenn es auch in der Praxis zumeist geschwunden ist, weil es der äußerlichen Gewöhnung anheimgefallen war und daher seine Ernstlichkeit verloren hatte. Wohl aber ist es psychologisches Bedürfniß der wirklichen Buße, etwa denjenigen Menschen, an denen wir uns versündigt haben, unser Unrecht zu bekennen, um uns Vergebung zu holen und es damit zwischen uns und jenen richtig zu machen, nach der ausdrücklichen Weisung des Herrn (Matth. 5, 23 ff.). Davon ist auch der gute Brauch im christlichen Verhalten geblieben, daß man, ehe man zum Sakrament geht, einander um Verzeihung bittet. Mit dem Bekenntniß des Unrechts aber verbindet sich naturnothwendig 5. der Vorsatz der Besserung, als in welchem wir den Ernst der Buße kundgeben und die negative Voraussetzung der Bitte um Vergebung aussprechen, wie dieser Bitte um Vergebung auch zugleich der Glaube an die Gewährung der Sündenvergebung einwohnt. So mündet die

Digitized by Google

Buße im Glauben — wenigstens nach der herkömmlichen Weise der Lehrdarstellung und des katechetischen Unterrichts.

Es ist zwar neuere Lehrweise (der Ritschl'schen Schule), nicht die Folge von Buße und Glaube, sondern von Glaube und Buße zu lehren; so habe es Luther am Anfang gefordert, und sei nur später zur anderen Lehrweise abgewichen, von Melanchthon verleitet, den die üblen Erfahrungen der sittlichen Volkszustände zu diesem Rückfall in das vorangehende gesetzliche römische Wesen, wie man glaubt, verführt haben. Die Folge davon sei die irrige Lehre des Pietismus vom Bußkampfe mit allen seinen Verirrungen gewesen, der dem Glauben vorangehen müsse. An die Stelle dieser drastischen Methode habe die kirchliche Erziehung zu treten, die aus Glauben zu Glauben führe, also den Glauben schon voraussetze. — Aber man vergißt, daß unsere Alten von Buße zweifach sprechen, von der sogen. Buße der Gefallenen und der Buße der Stehenden, d. i. von der Buße, durch die in unserem Personleben der Gnadenstand erst gewonnen und angeeignet, und von der Buße, durch welche für unser Personleben der Gnadenstand bewahrt und immer wieder erneuert wird. Die ganze heilsgeschichtliche Offenbarung lehrt die Folge von Gesetz und Evangelium, von Moses und Christus, d. h. von Buße und Glaube, und so hat denn auch Luther seinen Kleinen Katechismus disponirt und den drei Artikeln des Heilsglaubens den Dekalog vorangestellt, und nach dieser Grunderkenntniß sind denn alle scheinbar abweichenden Aeußerungen Luther's zurechtzustellen (vgl. Lipsius' letzte Schrift über Luther's Lehre von der Buße). Wir würden auch fürchten müssen, durch jene Lehrweise den Ernst der Sünde und des Urtheils darüber zu verkennen. Denn die Sünde als Versündigung gegen Gott muß zuerst in unserem Inneren ein Gericht der Verurtheilung erfahren und sich Vergebung holen, ehe wir es wagen können, Gott auch nur mit bittendem Glauben zu nahen. Ehe der verlorene Sohn in der Hoffnung auf die väterliche Liebe es wagte, sich aufzumachen und dem Vaterhause zu nahen, hat er vorher, durch die ernsten Erfahrungen des Lebens gezüchtigt, sich innerlich von der Sünde des Ungehorsams gelöst, und was er im demüthigen Bekenntniß und in der Bitte um Verzeihung aussprach, war nur Offenbarung des inneren Selbstgerichts, welches dem Glauben an Vergebung zu Grunde lag. Gott ist nicht bloß ein Gott weicher, stets zum Verzeihen geneigter Liebe, sondern auch ein heiliger und eifriger

Digitized by Google

Gott, der die Sünde haßt und dem Sünder zürnt. Ehe wir der Liebe Gottes zu glauben den Muth faſſen, muß uns der Ernſt ſeiner Heiligkeit zuerſt durch's Herz gegangen ſein. Sonſt gibt es ein oberflächliches Chriſtenthum, welches es mit der Sünde nicht ernſt nimmt, ſondern ſich vorſchnell mit der Güte Gottes beruhigt.

3. Damit iſt auch geſagt, wodurch die Buße hervorgerufen wird. Die alte Lehre von Geſetz und Evangelium in unſerer Kirche weiſt der Buße in der Regel das Geſetz, dem Glauben das Evangelium als bewirkendes Mittel zu. Aber ſollen wir nicht „Chriſtum allein" kennen? Was geht uns Moſes an? So ſcheint es nach früheren Aeußerungen Luther's, im Gegenſatz zum Geſetzesweſen der römiſchen Kirche. Und ſo lehrte auch die ſogen. „antinomiſtiſche" Richtung (Agrikola von Eisleben). Auf das Rathhaus gehöre Moſes, nicht auf den Predigtſtuhl. Dieſer ſolle nur von Chriſtus wiſſen, und ſo denn auch die Buße aus dem Evangelium lehren. Das ſei der Irrthum Melanchthon's geweſen, der zur Zähmung des rohen Haufens die Predigt vom Geſetz für nöthig erachtete und zum Beſtandtheil der kirchlichen Volkspädagogie machte; Luther ſei dem dann nur zugefallen, obgleich er mit dieſer Lehrweiſe ſeiner eigentlichen erſten Lehre untreu wurde. Allerdings waren für Melanchthon die pädagogiſchen Rückſichten ſtets von maßgebender Bedeutung, und wir können ſie bis auf den heutigen Tag gegenüber den wirklichen Gemeindezuſtänden der empiriſchen Kirche nicht entbehren. Aber auch Luther hat ſie nie verkannt, wie ſeine Arbeiten über den Dekalog zeigen; und ſeine ſpätere Geltendmachung des Geſetzes in der Heilsordnung der einzelnen Seele war nicht ein Abfall, ſondern ſtand im Einklange ſeiner Prinzipien; in ſeinen Abhandlungen „wider die Antinomer" hat er nur ſeine erſten Grundanſchauungen wiederholt und geltend gemacht, und die Entſcheidung dieſer Streitfrage in der Konkordienformel (4. und 5. Artikel) bewegt ſich ganz auf der alten Bahn. Aber die Predigt des Geſetzes zur Bewirkung der Buße iſt nicht losgelöſt von Chriſto und etwa auf „die Donner des Sinai" zu beſchränken; vielmehr hat Chriſtus „der Gekreuzigte" (1 Kor. 2, 2) immer der Mittelpunkt zu bleiben. Aber das Kreuz Chriſti nimmt eine Doppelſtellung ein und das Wort vom Kreuze iſt zweiſeitig. Denn wohl iſt es die höchſte Offenbarung der vergebenden Liebe Gottes, die am Kreuze geſchehen iſt, aber zugleich auch die größte Anklage der Sünde und das ſchärfſte Gericht derſelben, alſo —

Digitized by Google

wenn nach unserem kirchlichen Bekenntniß Gesetz alles ist, was von der Sünde überführt — die stärkste Gesetzespredigt. Denn nichts stellt uns in solcher Stärke unsere Sünden vor Augen und demüthigt uns in solchem Grade, als „das Haupt voll Blut und Wunden“ und „das Lamm Gottes unschuldig“. Gewiß muß unser Herz und Mund des Wortes vom Kreuze Christi so voll sein, daß wir im Grunde nichts anderes wissen, als den Gekreuzigten, und wir immer wieder zu ihm zurückkehren; aber er ist selbst eben beides zumal: unser schärfster Ankläger und Richter, wie auch, wenn wir uns von ihm richten und demüthigen lassen, unser Tröster, der uns aufrichtet und der göttlichen Gnade vergewissert.

4. Das wäre nun das Normale, daß dieser innere Prozeß der Umkehr in der bußfertigen Erkenntniß und Verneinung unserer Sünde allseitig durchgeführt würde, bis er sein Ziel erreiche. Wir wissen alle, wie wenig es zu solcher rückhaltlosen Durchführung kommt und wie viele Unterbrechungen der Fortgang erleidet — in weichlichem Nachlassen, im Mangel völliger Selbstverurtheilung, in bedenklichen Rückschritten. Es sind etwa einzelne Lieblingssünden, die sich dem Lichte entziehen und im Verborgenen bleiben, und der Ernst des Kampfes läßt nach; das Gewissen wird nicht ganz rein und es bleibt wie ein Bann auf dem Fortgange des begonnenen Christenlebens, der es nicht zur vollen Freiheit und Freudigkeit des Bewußtseins und zum fröhlichen Fortgang des Lebens kommen läßt. Und doch kommt das Herz nicht eher zum Frieden, als bis es zum vollen und runden Nein und Ja, zum Nein gegenüber der Sünde und zum Ja gegenüber Christo gekommen ist, d. h. die Bekehrung wirklich geworden ist in Buße und Glaube. Denn in der Buße beginnt sie, im Glauben vollendet sie sich.

§ 69. Der Glaube.

1. Die Bekehrung vollendet sich im Glauben. Ist die Buße der Anfang der Bekehrung, so ist in der bußfertigen Abwendung von der Sünde schon die innere Zuwendung zu Gott in Christo zielsetzlich enthalten. Und wenn diese ganze innere Umänderung eine Wirkung des heiligen Geistes ist, so gilt dieß vom Glauben, als dem Ziele dieser inneren Bewegung, insonderheit. Die Rettung im Gerichte — führt Paulus Röm. 10, 14 ff. in lebhafter

Digitized by Google

Rede aus — hat zur Voraussetzung, daß man den Namen des Herrn im Glauben anruft; dieß aber hinwiederum hat das Wort der Botschaft zur Voraussetzung, das den Glauben hervorruft. So ist der Glaube eine Wirkung des Wortes Gottes, und zwar — erinnert der Apostel Kol. 2, 12 — analog der Wirkung Gottes, mit welcher er Christum von den Todten erweckt hat, also die Wirkung eines neuen Lebens durch die Macht Gottes selbst. Und doch wieder sind es wir, die glauben müssen, so gut wir es sind, die Buße thun und sich bekehren müssen, weshalb der Apostel den Glauben gern als Gehorsam bezeichnet (z. B. Röm. 1, 5), Gehorsam aber muß ein jeder selbst leisten. Es ist also beides zumal: Gottes Werk und des Menschen; Gottes Werk, sofern Gott durch sein Wort wie Buße so Glaube wirksam ermöglicht, unser Werk, sofern wir darauf hin und in Kraft göttlicher Wirkung dieß Verhalten leisten. Und zwar ist es ein persönlichstes Verhalten, in welchem nicht bloß etwa eine einzelne Seite oder Kraft unseres Inneren thätig ist, sondern das Ganze und Innerlichste unseres Wesens, was die Schrift „Herz" nennt — Röm. 10, 10: „mit dem Herzen wird geglaubt" —, d. i. unser persönlichstes Innenleben, in welchem Erkenntniß und Wille beisammen sind. Daher ist es auch ein universelles, für alle gleich mögliches sittliches Verhalten, worin nicht der Jude als Jude oder der Heide als Heide u. s. w. thätig sind, sondern der Mensch als überall gleiche Persönlichkeit. Das wird der Apostel Paulus nicht müde zu betonen. Diese Form unseres Verhaltens aber entspricht dem Verhalten Gottes gegen uns im Worte. Denn dem Worte antwortet entsprechend der Glaube, sonst nichts; und ist es das Herz Gottes, das sich uns erschließt in seiner Gnadendarbietung, so ist es unser Herz, das sich Gotte erschließt und darbietet im Glauben.

So ist denn auch von Anfang an Glaube das entsprechende Verhalten der Menschen gegen Gott gewesen. In der großen Aufzählung der Glaubensgeschichte im Alten Testament Hebr. 11 führt der Verfasser aus, wie es von Anfang an Glaube gewesen sei, worauf es Gott abgesehen, und was alle Frommen des Alten Testaments geleistet haben, wie also auch wir im Neuen Testament auf Glaube angewiesen seien. Schon mit der Schöpfung der Welt aus Nichts — werden wir dort 11, 3 erinnert — ist der Mensch, also schon der Erstgeschaffene, auf Glaube verwiesen und hat Glaube zu leisten gehabt. Und so ist es denn zu allen Zeiten gewesen. Die

Digitized by Google

ganze Wolke von Zeugen, die uns umgibt, ist eine Wolke von Glaubenszeugen gewesen. Worin besteht nun aber das Wesen des Glaubens?

2. Zunächst das formale Wesen des Glaubens.

Die bekannte Stelle Hebr. 11, 1 bezeichnet den Glauben als „eine Zuversicht auf Gehofftes, eine Ueberführung von Dingen, die man nicht sieht". Damit stimmt auch, wenn er Röm. 4, 18 ein Glaube „wider Hoffnung auf Hoffnung" genannt und 2 Kor. 5, 7 „wandeln durch Glauben" und „durch Schauen" einander gegenüber gestellt werden. Diese Charakteristiken zeigen, daß der Sprachgebrauch der Schrift unter Glauben nicht, wie man das Wort in der Regel gebraucht, ein bloßes, unsicheres Meinen, sondern im Gegentheil eine Gewißheit versteht, im Gegensatz von Zweifeln, wie im altdeutschen „Heliand" von den Jüngern, die ihrem Herrn gläubig nachfolgen, gesagt wird: und Zweifel kam nicht in ihr Herz. Aber es ist, was wir moralische Gewißheit nennen, im Gegensatz zu der Gewißheit, die auf dem Wege etwa der mathematischen Demonstration oder der sinnenfälligen Ueberführung gewonnen wird. So bildet in jenen neutestamentlichen Stellen Glauben den Gegensatz zum Sehen, oder können wir hinzufügen: zum Fühlen, wie denn der Herr am Kreuze rein auf Glaube reduzirt war, ohne von der Hülfe und Nähe Gottes etwas zu fühlen. So steht also Glaube an sich nicht im Widerspruch zum Wissen, wie man es gewöhnlich faßt, sondern es ist selbst eine Gewißheit, nur eben eine innere Gewißheit, weil eben ein Wissen des Glaubens. Aber als religiöser Glaube, weil Glaube an den Heilsgott, den Gott der Heilsgemeinschaft mit dem Menschen, läßt er Subjekt und Objekt, den, welcher glaubt, und das, was geglaubt wird, nicht gleichgültig einander gegenüber; was ich glaube, geht mich innerlichst an, denn es ist meine innerste Angelegenheit und das mir Gewisseste, worum es sich mir handelt; nicht wie etwa ein Richter in seiner moralischen Ueberzeugung zu dem steht, worüber er urtheilt; sondern der Glaube ist eine Gewißheit, welche ein Band der Gemeinschaft knüpft.

3. Das führt denn über zum Glauben im materialen Sinne. Denn ist es Gott, und zwar der Gott des Heils, der Gemeinschaft mit uns, welcher den Gegenstand unseres religiösen Glaubens bildet, so ist Glaube Heilsaneignung. Denn in seiner Heilsoffenbarung in Christo überführt Gott den Menschen von dem Heil, das er in

Digitized by Google

Christo darbietet, daß der Mensch desselben gewiß werde, es ergreife und sich persönlich aneigne und in sich herübernehme. Glaube ist also kein Wirken und Thun, sondern ein Nehmen. Wohl ist es ein Ergreifen und in diesem Sinne ein Verhalten, aber es ist das Verhalten der Aneignung; er ist die offene Hand (vor der Rechtfertigung), in welche Gott seine Gabe hineinlegt, und er ist die geschlossene Hand (nach der Rechtfertigung), welche die Gabe Gottes in sich schließt; dort mehr bittendes Verlangen („fides orans"), hier mehr gewisser Besitz; in der Form des Glaubens, weil er so der göttlichen Form des Gebens im Worte entspricht; denn dem Worte der göttlichen Zusage entspricht nur, daß wir uns dieß Wort eben gesagt sein lassen, und so mit allen Kräften des Geistes ergreifen, seiner gewiß sind und es uns aneignen und darauf vertrauen. Glaube also, können wir sagen, ist die persönliche Aneignung des Heils in Christo, welches der Einzelne ergreift und dadurch zu seinem Eigenthum macht.

Es ist herkömmlich in der Lehre unserer Kirche, Wissen, Anerkennung (oder Zustimmung) und Vertrauen als die drei Stücke des Glaubens aufzuzählen. In neuerer Zeit ist man daran irre geworden und hat in der modernen Theologie besonders das erste Stück gestrichen und auch das zweite beanstandet: das sei die römische Weise, aus dem Glauben eine bloße Kenntniß und Anerkennung kirchlicher Lehrsätze und so aus dem Glauben einen bloßen Akt der Unterwerfung zu machen, wodurch er aufhöre, sittlich werthvoll zu sein. In dem Maße, als so dem Glauben selbst an sittlichem Gehalt genommen werde, müsse dann durch das eigene Verhalten hinzugefügt werden, und so entstehe die römische Formel: Glaube und Werke, und wenn die Summe und Höhe aller Werke die Liebe sei, so müsse durch das Hinzutreten der Liebe zum Glauben dieser erst sittlichen Werth und Bedeutung erhalten und verdienstlich werden. — Es ist allerdings richtig, daß dieser Irrthum seine Wurzeln bis in die Anfangszeiten der Kirche erstreckt und in der römischen Kirche seine verhängnißvolle Ausbildung gefunden hat, während die Reformation Luther's alles auf den Glauben stellt, wie sie gegenständlich alles auf Christus allein stellt. Wie daher Christus und sein Heil zentrale Bedeutung hat, so beim Christen der Glaube, und zwar als persönlichste und zentralste Stellung, so daß sich hier Gegenständliches und Persönliches innigst zusammenschließen. Aber daraus folgt eben, daß der Glaube inneres Verhalten

Digitized by Google

der ganzen Person und aller ihrer Kräfte und Thätigkeiten ist, also das Moment der Erkenntniß oder des Wissens wesentlich mit dazu gehört. Es wird daher nicht irrig gewesen sein, wenn die gewöhnliche Lehrtradition unserer Kirche 1) das Wissen als erstes Stück des Glaubens bestimmt. Allerdings nicht bloß in dem Sinne, daß ich zuvor wissen muß, was ich glauben soll; da wäre das Wissen nicht ein Stück des Glaubens selbst, sondern nur Voraussetzung des Glaubens; und so haben denn auch manche (besonders die Jenenser Schule der alten Dogmatik, wie Musäus u. A.) darüber geurtheilt und den Glauben selbst auf die beiden anderen Stücke — Aneignung und Vertrauen — beschränkt. Aber so ist's doch auch dort nicht gemeint, wenigstens schriftgemäß verstanden; denn nicht ein bloß äußeres Kennen, sondern das Erkennen ist damit gemeint, welches ja durchweg ein aneignendes Aufnehmen des Gegenstandes in das innere Geistesleben und in sein Interesse ist. So redet die Schrift durchweg vom Erkennen im Zusammenhange mit dem Glauben („wir haben geglaubt und erkannt" Joh. 6, 69) — entsprechend dem, was wir von der erleuchtenden Thätigkeit und Wirkung des Wortes Gottes sahen. Es ist daher unberechtigt, wenn die modernen Theologen meistens dieses Moment des Glaubens strichen, im Zusammenhang damit, daß sie aus dem Glauben selbst auch das Geschichtliche als Inhalt strichen, so daß nur eine innere zuständliche Stimmung oder statt der bestimmten Lehre ein allgemeines Gefühl übrig bleibt, da das Christenthum doch eine positive Religion ist, die es mit geschichtlichen Thatsachen und konkretem Lehrinhalt zu thun hat, weil mit der geschichtlichen Person Jesu Christi und den Thatsachen seines Lebens und Wortes und nicht bloß etwa mit seinem verborgenen Seelenleben und den geheimen inneren Vorgängen; denn „was wir gehört und gesehen haben" u. s. w. sagt der Apostel (1 Joh. 1, 1—3). Freilich sind es nicht die äußeren Thatsachen als solche, um die sich's hier handelt, wie sie auch der gewöhnlichen Geschichte angehören, sondern die Thatsachen in ihrer Bedeutung, nämlich ihrer Heilsbedeutung; aber diese Bedeutung und ihr Werth hängt doch an den Thatsachen und ruht wesentlich auf ihnen. Eben darum ist dieses erste — das erkenntnißmäßige Wissen — 2) nicht ohne das Andere: die Anerkennung, als die Wirkung der inneren Ueberführung des heiligen Geistes durch das Wort. Denn diese hat zur psychologischen Folge, daß man sich das Wort gesagt sein und seinen Inhalt, nämlich

Digitized by Google

das Heil und den Heilsweg gefallen läßt, sich durch die Paradoxien der göttlichen Heilsveranstaltung und Heilsverkündigung nicht irre machen, sondern diese gelten läßt und anerkennt. Wenn das erste das Aufnehmen in die Erkenntniß ist, so ist dieß andere das Aufnehmen in den Willen, im Gehorsam. Nicht als ob dieß nun so einzeln getrennte und auf einander folgende Akte wären, von denen einer vom anderen geschieden sein und gedacht werden könnte, sondern es ist ein einheitliches, nur zugleich mehrseitiges inneres Verhalten, welches wir nur eben in unserer genaueren Betrachtung auseinanderlegen und sondern. Deßhalb ist diese Anerkennung nicht etwa auf einzelne Lehrsätze und Dogmen zu beziehen, so daß wir unseren Willen erst dazu zu bringen hätten, daß er in gesetzlichem Gehorsam sich dieser Anerkennung unterwirft, und trotz der Anstöße, die das gewöhnliche vernünftige Denken etwa daran nimmt, sich die Bejahung abzwingt und gleichsam ein Opfer des eigenen Intellekts darin bringt. Das mag römisch sein, aber evangelisch ist es nicht, und es ist eine Karikatur der Wahrheit, wenn man damit eine Beschreibung des evangelischen Glaubensbegriffs zu geben meint. Es sind ja auch nicht einzelne Lehrsätze und kirchliche Dogmen, um die sich's handelt, sondern es ist immer das eine selbe gleiche Heil in Christo, im Alten Testament im Gehofften, im Neuen Testament im Erschienenen. In diesem Sinne ist vom Apostel Glaube und Jesus Christus gern mit einander verbunden, sofern der Glaube von Jesu Christo aus seinen Inhalt und seine nähere Bestimmung hat. Es ist die geschichtliche Thatsache der Person Jesu Christi, welche den Gegenstand und Inhalt des Glaubens bildet und ihm dadurch Wesen und Charakter verleiht, und zwar nicht diese oder jene geschichtliche Einzelheit seines Lebens, sondern es ist immer Gott in Christo, das heißt der ewige Heilswille Gottes, der in Jesu Christo in geschichtliche Wirklichkeit eingetreten ist und damit dieser Geschichte Inhalt und Bedeutung verliehen hat. Daraus folgt aber nicht, daß es auf die Thatsachen selbst nicht ankomme; denn wo bleibt die Bedeutung und der Inhalt, wenn er nicht auf und in den Thatsachen ruht. Insoweit also, als die Geschichte — von ihrem Anfang bis zu ihrem Ausgang, also von der übernatürlichen Geburt an bis zur wunderbaren Auferstehung — Erscheinung und Offenbarung jenes Heils ist, ist diese geschichtliche Thatsächlichkeit Gegenstand des Glaubens, der in ihr das Heil anerkennt. Und eben darum und damit zu-

Digitized by Google

gleich bildet diese Thatsächlichkeit auch die Grundlage 3) des gläubigen Vertrauens, worauf sich unsere Zuversicht gründet, daß uns in der Person Jesu Christi das Heil geoffenbart und gegeben ist. Und dieß ist die eigentliche Bedeutung des Wortes Glaube: Vertrauen und Zuversicht, sich fest auf etwas verlassen trotz aller scheinbaren Widersprüche und Einwendungen der Wirklichkeit. „Dennoch" bleibe ich stets an dir; Gott ist unsere Zuversicht, unsere feste Burg. Das ist der eigentliche Wortbegriff von Anfang an; einer Person trauen und damit ihrem Worte und der Sache, die sie bietet, aller Welt und allen eigenen Gedanken zum Trotze, freudig und fröhlich, nämlich freudige und fröhliche Heilsgewißheit. Und eben indem der Glaube dieß ist, ist er die völlige Heilsaneignung; nicht bloß eine religiöse Ueberzeugung nur so im Allgemeinen, sondern innerlichste persönliche Heilsaneignung des Einzelnen. Denn diese zwei Stücke müssen mit der Gewißheit vereinigt sein, wenn sie richtige Heilsaneignung sein soll: das Moment der persönlichen Innerlichkeit („mit dem Herzen glauben") und daß es Glaube des Einzelnen ist, vermöge dessen Jeder glaubt, daß ihm insonderheit und speziell das Heil in Christo erschienen und gegeben sei. Es kann ja vorkommen, daß einer vielleicht irregehende Gedanken über das Geheimniß der Person des Gottmenschen hat — wiewohl zumal für Lehrer der Kirche das Normale doch nur das ist, daß die Gedanken der Erkenntniß im Geiste mit dem Inhalt des Glaubens im Herzen übereinstimmen; aber das Entscheidende ist immer dieser Glaube im Herzen, welcher das Heil Gottes in Christo erkennt, anerkennt und im festen Vertrauen sich damit zusammenschließt.

Wenn wir nun diesem Glauben 4) die Eigenschaft der Gewißheit, nämlich der Heilsgewißheit, zuschreiben, so liegt das in der Natur der Sache. Es bedarf keiner besonderen offenbarungsmäßigen Vergewisserung und Erleuchtung für den Einzelnen, wenn dieser seines Heils gewiß sein soll. Unsere Gewißheit ist uns Allen und einem Jeden, der glaubt, im Worte der Schrift von Christo und in den Gnadenmitteln der Kirche gegeben, welche uns zu Zeugnissen Christi und seiner Heilsgegenwart in der Kirche geschenkt sind. Das ist die Grundlage unserer Glaubenszuversicht. Wenn die Römischen daran Anstoß nehmen und sie eine solche Gewißheit ohne besondere göttliche Offenbarung für unmöglich, ja — man ist soweit gegangen (z. B. selbst Möhler der Symboliker) — für dämonische

Digitized by Google

Verblendung erklären, so verstehen sie eben weder Paulus, noch Luther, noch die evangelische Lehre, noch wissen sie, was es um evangelische Glaubensgewißheit und Glaubensfreudigkeit ist. Sie brauchen nur die Glaubenslieder unserer Kirche zu lesen, um zu erkennen, daß es nicht etwa hochmüthige Anmaßung, sondern demüthigste Dankbarkeit ist, welche mit dem Apostel freudig bekennt und rühmt: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthum noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn" (Röm. 8, 38 f.). Ich bin gewiß! Freilich der römische Christ kann als richtiger Sohn seiner Kirche nur sagen: ich bin ungewiß. Die Kirche ist ihrer Sache gewiß, und nur sie kann mich gewiß machen. Das ist aber die Predigt der Unfreudigkeit und der Unmündigkeit, die den Christen stets an die Kirche gebunden hält und nie den freien Christenmenschen und den Sohn seines Vaters und den Erben des Hauses seines Vaters kennt.

4. Die Schriftlehre vom Glauben. Wir müßten die halbe Schrift ausschreiben, wenn wir die Schriftmäßigkeit dieser evangelischen Lehre vom Glauben nachweisen sollten. Schon im Alten Testament bildet der Glaube die Grundlage und den Mittelpunkt der Religion. Zwar ist das Wort selbst seltener gebraucht; aber daß die Sache das Zentrum alles religiösen Verhaltens schon dort bildet, ist unschwer zu sehen. Wenn der Hebräerbrief, diese Auseinandersetzung des Neuen mit dem Alten Testament, die alttestamentliche Schrift richtig verstanden und gedeutet hat — und wir dürfen ihm das wohl zutrauen — so ist es nach diesem über allen Zweifel erhaben, denn das berühmte 11. Kapitel, das ich schon früher erwähnt habe, führt alle alttestamentliche Frömmigkeit auf den Glauben zurück, schon — wenn wir so reden dürfen — vom Erstgeschaffenen und Abel, dem ersten Märtyrer an bis auf Henoch und Noah und die Patriarchen alle, Abraham voran, dem Vater der Gläubigen, auf den Paulus gern sich beruft als Vorbild des christlichen Glaubens (vgl. Röm. 4), bis auf die Propheten herab, welche, da alle Welt ihnen widersprach, im Glauben sich an Jehova und sein Heil der Zukunft hielten und sich seiner getrösteten. Und es ist nicht so, wie man es vielfach mißdeutet, als ob im Alten Testament das Gesetz diejenige Stelle einnähme, die im Neuen Testament der Glaube innehat, nämlich die

Digitized by Google

Grundlage für das religiöse Verhältniß zu Gott zu bilden; denn der Glaube an Jehova den Erlöser aus Aegypten, d. h. den Heilsgott, bildet (im 1. Gebot) die Grundlage aller Gesetzeserfüllung (der folgenden Gebote), und ist die Thora (das Gesetz) die Grundlage des israelitischen Religionsgemeinwesens, der Glaube an Jehova aber die Grundlage des Gesetzes und seiner Erfüllung, so ist der Glaube dort auch die Grundlage alles religiösen Verhaltens. Und in einzelnen (besonders prophetischen) Aeußerungen kommt es auch zum Ausdruck, daß der Glaube die Bedingung und die Voraussetzung alles Heils ist. Wenn Paulus für seine Predigt vom Glauben (und von der Rechtfertigung) sich in Uebereinstimmung auch mit dem Alten Testament erklärte — und besonders ist es die bekannte Stelle Habakuk 2, 4: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben", auf die er sich öfter beruft —, so hat er damit nicht sich selbst getäuscht oder Andere getäuscht, sondern er ist im Einklang mit demselben gestanden. Freilich ist es erst im Neuen Testament zum vollen, klaren Ausdruck gekommen, weil nun erst das Heil in Christo Jesu thatsächliche Gegenwart geworden war. Zwar hat man eingewandt, in den ersten drei Evangelien (den sogen. Synoptikern), besonders bei Matthäus, nehme der Glaube nicht die zentrale Stelle ein, wie bei Paulus, sondern hier trete, besonders z. B. in der Bergpredigt, die Gesetzeserfüllung in den Vordergrund. Aber diese Bergpredigt selbst ist ja zunächst an die Jünger, also an solche gerichtet, die sich schon im Glauben an Jesus angeschlossen, und wollte nur die rechte Bethätigung dieses Glaubens aufzeigen. Also ist auch hier der Glaube, durch den man ein Jünger Jesu wird, die Grundlage alles religiösen Verhaltens. Freilich ist er in seinen Stufen verschieden, je nachdem man in Jesus den Helfer nur nach dieser oder jener einzelnen Seite sieht oder schlechthin den Helfer von Sünden. Aber der Zentralbegriff ist auch hier der Glaube so gut wie bei Paulus. Und noch offenbarer ist das im vierten Evangelium. Denn dazu, daß wir glauben an den Sohn Gottes zum ewigen Leben, ist nach 20, 31 ja das ganze Evangelium geschrieben, und so tritt denn auch der Gegensatz von Glauben und Unglauben überall hervor: die ganze Schrift ist wie ein Drama dieses Gegensatzes. Den Glauben selbst aber bezeichnet dieß Evangelium sowohl als ein Erkennen (6, 69; 10, 38; 17, 6 ff.), wie als ein Wollen (aufnehmen 1, 12; 3, 11 f. u. s. w., hören auf die Stimme 10, 16; 27; 18, 37, nachfolgen 8, 12,

Digitized by Google

im Gegensatz zum Nichtgehorchen 3, 36), und damit als innerliche Aneignung (z. B. essen und trinken Kap. 6) und Lebensgemeinschaft (Kap. 17). Und daß es in den paulinischen Briefen ebenso der Fall ist, bedarf wohl keines Beweises. Es sei nur an den paulinischen Sprachgebrauch erinnert, der vom Glaubensgehorsam (z. B. Röm. 1, 5) oder von der Glaubensgewißheit (Röm. 4, 20 f., in den verschiedensten Wendungen und besonders triumphirend Röm. 8, 31—39) spricht, und an die dem Apostel geläufige Wendung „in Christo" zum Ausdruck der Gemeinschaft mit Christus. Kurz, überall sehen wir: es ist mit Glaube der Mittelpunkt des ganzen persönlichen Christenthums bezeichnet, und zwar der Glaube nicht als ein bloß intellektueller Akt, sondern als Sache des Herzens und innersten Willens und als Gemeinschaft mit Christus bezeichnet.

5. So ist es auch von der Kirche ursprünglich gemeint gewesen, wenngleich im Laufe der Zeit sich in der herrschenden Praxis das unmittelbare Verhältniß zu Christus gegen das Gehorsamsverhältniß zur äußeren Kirche und ihre Lehre verschob, bis dann erst die Reformation den rechten Verstand Pauli und der Schrift fast wieder entdeckte und ihn in den Mittelpunkt des kirchlichen Denkens und Lebens stellte. Von da aus hat sich denn auch die ganze evangelische Kirchenlehre und das evangelische Kirchenwesen neu gestaltet. Die Bekenntnisse unserer Kirche vom Augsburger Bekenntniß an bis zur Konkordienformel sind nichts als eine Darlegung und Entfaltung dieser neugewonnenen biblischen Erkenntniß, und wenn wir außer ihnen an ein glänzendes Denkmal derselben erinnern sollen, so ist es die berühmte Vorrede Luther's zum Römerbrief, die wie dieser Brief selbst — nach Luther's Erinnerung — ebenfalls wiederholte Lesung verdient. Die zwei Hauptpunkte aber, die Luther in dieser Vorrede hervorhebt, sind erstens die Gewißheit und Zuversicht auf Gottes Gnade, „so gewiß, daß der Christ tausendmal darüber stürbe", und zweitens die Lebendigkeit des Glaubens; denn es „ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott u. s. w. O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun". Denn „solche Zuversicht und Erkenntniß göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen,

Digitized by Google

welches der heilige Geist thut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird Jedermann Gutes zu thun, Jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat, also daß unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so unmöglich als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden". Und dieser Ton der Heilsgewißheit und der Lebensfreudigkeit geht durch alle Zeugnisse unserer Kirche in Lied und Lehre hindurch. Zwei Seiten und Wirkungen hat man daher von Anfang an dem Glauben zugeschrieben: die Rechtfertigung und die Wiedergeburt oder Erneuerung.

§ 70. Die Rechtfertigung.

1. Glaube und Rechtfertigung. In der Lehre von der Rechtfertigung scheiden sich insonderheit die beiden Kirchen, die evangelische und die römische. „Aus Glaube allein", sagen wir Evangelischen, werden wir gerechtfertigt, wie um Christi willen allein. Nicht um der Werke willen oder unserer Liebe zu Gott und Christus wegen, obgleich der Glaube nicht ohne beide, Werke und Liebe, ist. „Der Glaube wird gerechnet zur Gerechtigkeit", sagt der Apostel Röm. 4, 5. Inwiefern nun aber verhilft der Glaube zur Gerechtigkeit? Sofern in Christo unsere Gerechtigkeit vorhanden ist, denn in der Person des für uns in den Tod dahingegebenen und aus dem Tode wiedergekehrten ist unser Heil von Gott hergestellt, die Sünde gesühnt und die Gottesgemeinschaft verwirklicht, die Menschheit Gottes und ihm gerecht geworden, also unsere Gerechtigkeit vorhanden, völlig, einer Ergänzung weder bedürftig noch fähig, zwar außer uns, aber für uns, weil in ihm als unserem Mittler und Repräsentanten. Was aber so bestimmungsmäßig in ihm für uns vorhanden ist, soll zur Wirklichkeit für uns werden, und wird es durch den Glauben, der die Herübernahme und Aneignung dessen ist, was in Christo von Gott beschafft und für uns vorhanden ist. Wie die Sünde der Menschheit Christo angeeignet und so zu seiner Sünde geworden ist (2 Kor. 5, 21), so gilt die Gerechtigkeit Christi für die Menschheit. In diesem Sinne also ist des Menschen Glaube seine Gerechtigkeit. Es liegt nicht etwa an der sittlichen Würdigkeit des Glaubens, daß er dem Menschen zur Gerechtigkeit verhilft, also in Wirklichkeit seine eigene Gerechtigkeit wäre, sondern nur, sofern er die Aneignung

Digitized by Google

deſſen iſt, was in Chriſto für uns vorhanden und gegeben iſt. Es iſt alſo — wie man ſich in der Logik ausdrückt, nicht ein analytiſches (den Inhalt ſelbſt ausſprechendes), ſondern ein ſynthetiſches (verknüpfendes) Urtheil (ſo richtig Schneckenburger und Ritſchl).

2. Fragen wir alſo, worin das Weſen der Rechtfertigung beſteht, ſo werden wir zunächſt antworten müſſen: ſie bezeichnet nicht einen Akt oder ein Thun des Menſchen, ſondern Gottes, und zwar nicht ein ſolches Thun Gottes, wodurch der Menſch in ſeiner Wirklichkeit etwa umgewandelt, aus einem Sünder zu einem Heiligen oder ähnl. gewandelt würde, ſondern eben den Sünder will Gott als gerechten oder rechtbeſchaffenen anerkennen und gelten laſſen; es iſt alſo ein Akt des göttlichen Urtheils oder der göttlichen Anſchauung, nicht etwa eine Aenderung, die im Menſchen, ſondern die in Gottes Anſchauung und Beurtheilung ſich vollzieht und dann nur dem Menſchen innerlich in ſeinem Bewußtſein ſich bezeugt. Nicht das Verhalten, ſondern das Verhältniß des Menſchen wandelt ſich, nämlich das Verhältniß zwiſchen ihm und Gott; eine Aenderung nicht unſerer inneren ſittlichen Stellung zu Gott, ſondern unſerer Geltung bei Gott; nicht etwa eine Einflößung der Gerechtigkeit, wie die Römiſchen es anſehen (und wie es Oſiander ſeinerzeit anſah), ſondern eine Anrechnung. Gott ſieht den Menſchen nicht an, wie er an ſich, in ſeiner — immer doch ſündigen — Wirklichkeit, ſondern wie er als Glaubender, d. h. in ſeinem Verhältniß zu Chriſtus iſt; er urtheilt über ihn anders, als er über ihn an ſich und eigentlich urtheilen müßte. Wie er unſere Sünde Chriſto angerechnet und dem entſprechend über ihn geurtheilt und ihn behandelt hat, ſo rechnet er Chriſti Gerechtigkeit uns an und urtheilt dem entſprechend über uns. Aber — halten die Römiſchen ein — iſt das nicht ein ungerechtes, weil nicht der Wirklichkeit entſprechendes Urtheil; wir ſtehn vor Gottes Richterſtuhl, nicht wie wir wirklich ſind, ſondern nur gleichſam durch Chriſtus gedeckt und in ſeinem Schatten (ſo z. B. Möhler)? Und doch iſt das ein richtiges, ja das richtigſte Urtheil. Denn ſofern wir an Chriſtum glauben, ſind wir, mit dem Apoſtel zu reden: in Chriſto. Das iſt gerade unſere eigentlichſte Wirklichkeit; nicht wie wir an und für uns ſelber, ſondern ſofern wir an ihn glaubende und in ihm beſchloſſene ſind. Das iſt zwar nicht unſere äußere empiriſche Wirklichkeit, wohl aber unſere eigentliche Wahrheit. So als in Chriſto beſchloſſene ſieht uns Gott und urtheilt er über uns. Und dieſes Urtheil nennt die

Digitized by Google

Schrift, und vor Allem der Apostel Paulus, die Rechtfertigung, meint also damit nicht etwa einen Prozeß allmählicher Gerechtwerdung, sondern einen Akt des Urtheils, einen in sich abgeschlossenen Urtheilsakt. Welches ist nun der Inhalt dieses Urtheils und seine Momente?

3. Der Inhalt und die Momente der Rechtfertigung. Ist unsere Rechtfertigung von Seiten Gottes und seines Urtheils die Uebertragung dessen, was in Christo für uns gewonnen und vorhanden ist, so wird, was von Christus für uns gilt, auch von diesem Urtheilsakt gelten. In Christus aber ist, wie die Schrift es zusammenfaßt, das Alte vergangen und alles neu geworden, d. h. die unter den Folgen der Sünde und ihrer Schuld stehende Geschichte der Menschheit und ihres Verhältnisses zu Gott hat ein Ende gefunden und ein neues Verhältniß und Geschichte, wie es durch die Gerechtigkeit Christi bestimmt und bedingt ist, hat einen Anfang genommen, so daß uns Gott nicht mehr nach jener, sondern nur noch nach dieser Betrachtung, weil in Christo, anschaut und gelten läßt. So ist also das Vorderste in der Rechtfertigung, daß Gott die Sünde des Menschen nicht mehr in ihrer von Gott scheidenden Wirkung und Bedeutung würdigt, sondern als nicht vorhanden ansieht. Das heißt nicht, er will sie nur übersehen und ignoriren, sondern er faßt den Menschen eben ins Auge, aber er stellt dem Sündigen die sündenvergebende Gnade in Christo gegenüber und schaut ihn als solchen, der nicht mehr sein eigen, sondern nur Christi und ihm angehörig sein will, so daß für Gott die Sünde als nicht mehr vorhanden und also nicht mehr als Trennung zwischen ihm und dem Menschen gilt, d. h. er vergibt sie. Damit ist denn auch die Schuld und Strafe der Sünde vergeben. Auch die Strafe. Denn es ist nicht so, wie die Römischen lehren, als ob nur die Schuld erlassen sei, aber die Strafen noch besonders abgebüßt werden müßten, in diesem Leben und im Fegefeuer, worauf denn das ganze Institut des römischen Beichtstuhls und seiner Beichtlehre mit ihren Genugthuungen, besonders aber die Lehre vom Fegefeuer mit ihren Wirkungen beruht; sondern mit der Schuld ist auch die Strafe erlassen, weil an die Stelle des Zornesverhältnisses von Seiten Gottes ein Verhältniß der Gnade getreten ist und an die Stelle der Strafe vielmehr das Uebel tritt. Denn wohl bleiben etwa die Folgen der Sünde übrig, aber ihre Bedeutung als Strafe ist der Züchtigung gewichen. Strafe und Züchtigung aber unterscheiden sich so, daß die Strafe Aeußerung des Zornes ist und als

Digitized by Google

solche empfunden wird, die Züchtigung aber Aeußerung der Liebe und ihren Zwecken dient; „denn welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er; — — denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt?“ (Hebr. 12, 6. 7); die Strafe ist Vergeltung für die Sünde, die Züchtigung dient der Reinigung von der Sünde; dort gilt die Sünde als unvergebene, hier als vergebene

Die Vergebung der Sünde ist also das vorderste Gut der Rechtfertigung, und ist auch das nächste Bedürfniß des sittlichen Menschen. Denn die Schuld war auch die tiefste und innerste Last, die Luther drückte, und die Befreiung von ihr das Vorderste, wonach er verlangte im Erfurter Kloster. Darin war seine innere Erfahrung der Erfahrung Augustin's überlegen, daß er nicht vor Allem von der Macht der Sünde über den Willen, sondern vom Druck der Schuld im Gewissen frei zu werden begehrte; wie denn das Evangelium in der Taufe den Bund eines guten Gewissens mit Gott verkündigte (1 Petr. 3, 21), und das Blut Christi unser Gewissen reinigt (Hebr. 9, 14), da wir nur mit reinem Wasser (der Taufe) gewaschen Gotte im Gebet nahen können (Hebr. 10, 22), und die zu Gott Geretteten ihre Kleider mit dem Blute des Lammes gewaschen haben (Offb. Joh. 7, 14). Denn auch hier auf Erden, ehe wir den Anfang eines neuen Lebens beginnen können, müssen wir über das alte Leben beruhigt sein und die Berechtigung haben, den Schuldschein durchstrichen und die Anklage aufgehoben wissen zu dürfen, so daß kein Rückblick und kein Gedanke an die Vergangenheit uns zu stören berechtigt ist, sondern uns nur um so mehr die Freudigkeit des neuen Lebens zu steigern geeignet ist. Freilich ist das Sache des Glaubens. Aber es ist Sache des Glaubens, wider den Augenschein Gewißheit zu haben, glauben ohne zu sehen. Was wir sehen und fühlen und merken, ist ein alter Mensch voll Sünden; was wir glauben, ist ein sündloser Mensch und ein Kind Gottes.

Denn die Gotteskindschaft ist die andere positive Seite der Rechtfertigung, und ist auch unser nächstes Bedürfniß. Denn wir begehren nicht bloß, dem Zorne Gottes entnommen zu sein, ohne uns zugleich auch bei Gott in Gnaden und im Frieden zu wissen; nicht mehr Menschen seines Mißfallens, ohne zugleich Menschen seines Wohlgefallens, in Christo seinem Sohn des Wohlgefallens, seiner väterlichen Liebe gewiß. Zwar ist die gewöhnliche Weise der Lehrdarstellung unserer alten Lehrer, zu sagen, die Rechtfertigung ist

Digitized by Google

Vergebung unserer begangenen Sünden (wegen des passiven Gehorsams Christi, d. i. seines Strafleidens) und Anrechnung der Gerechtigkeit Christi für unsere Unterlassungssünden (wegen des aktiven Gehorsams Christi), oder auch — wie etliche, besonders der alten Jenenser Schule, es ausdrücken — sie sei Vergebung der Sünden wegen der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi; aber vielleicht ist es — obgleich der Sache nach dasselbe — im Ausdruck korrekter, zu sagen: die Rechtfertigung ist Anrechnung oder Uebertragung der Gerechtigkeit Christi, als unserer persönlichen Gerechtigkeit, nach beiden Seiten, wonach er das Ende des Alten und der Anfang des Neuen, d. h. die Vergebung unserer Schuld und unsere Annahme an Kindesstatt ist. Denn so liebte es auch der Apostel Paulus zu bezeichnen: Annahme an Kindesstatt oder Sohnschaft (Gal. 4, 5; Röm. 8, 15; Eph. 1, 5), und so betonte es auch unser Bekenntniß der Konkordienformel.

4. Der bewegende Grund unserer Rechtfertigung aber ist auf Seiten Gottes lediglich: seine Gnade um Christi willen. Denn wie Gott lediglich von sich aus Christum als unseren Versöhner in die Welt geschickt hat, unsere Schuld zu sühnen und das Verhältniß zwischen ihm und uns richtig zu stellen, so ist es auch nur in ihm und seiner freien Gnade begründet, daß er uns die Schuld erläßt und uns zu Kindern annimmt; denn in Christo ist dieß neue Verhältniß gewirkt und hergestellt. Nicht bloß geoffenbart hat Gott seine Liebesgesinnung in Christo, wie die neuere Theologie (Ritschl's) sich ausdrückt, als wäre nur an das Licht gestellt und verkündigt, was schon vorhanden und nur uns eben unbekannt war, sondern verwirklicht und erst hergestellt ist es im eigentlichen Sinne. In ihm, dem Menschgewordenen, Mittler und Menschensohne, ist die schuldverfallene Menschheit der Schuld entnommen und zu Gott wieder herzugebracht und mit ihm geeint. Wie in Adam die gesammte Menschheit schuldverfallen und Gott entfremdet ist und Gotte als solche gilt, so ist und gilt sie in Christo und um seinetwillen als schuldentnommen und Gotte geeint — nicht bloß durch ihn, sondern in ihm ist das geschehen und vorhanden, in Wirklichkeit vorhanden für alle diejenigen, welche durch den Glauben Christi und in ihm sind. Es ist allewege nicht eine von uns gewirkte oder bewiesene oder in uns vorhandene Gerechtigkeit, auf welche Gott blickte oder die ihn bewegte in seinem Urtheil, und auf welche der

Digitized by Google

Mensch, wenn ihm seine Sünden bange machen und er, wenn ihn „der Tod ansicht", zu verweisen wäre, ihn etwa zu trösten und zu beruhigen, sondern es ist lediglich die außer ihm, in Christo vorhandene Gerechtigkeit, auf die er zu verweisen ist und auf die er zu sehen hat; nicht etwa eine von Gott in ihm gewirkte, ihm einwohnende oder ihm „eingegossene" — oder wie die Römischen sonst noch etwa sich ausdrücken —, sondern lediglich die außer ihm von Christo in seinem Lebens- und Leidensgehorsam bewährte und gewirkte; auch nicht etwa die wenigstens anfangsweise begonnene und eigengewirkte Gerechtigkeit ist es, auf die er sich zu stützen und zu gründen und alles sein Vertrauen zu setzen hat, sondern lediglich die in Christo allein und ganz vorhandene. Und kein möglicher Mißverstand oder Mißbrauch dieser Lehre, daß sie etwa zu falscher Beruhigung und zum Nachlaß in der sittlichen Arbeit mißbraucht würde, darf uns darin irre machen. Denn darauf ruht aller Trost und Gewißheit des Glaubens. Denn sobald wir uns soviel wir die Grundlage oder den Beweggrund unseres Vertrauens auch nur zum geringsten Theile in uns selbst und unserer eigenen inneren guten Gesinnung oder äußeren guten Werke suchen und in uns verlegen, erschüttern wir das Fundament unseres Glaubens und den Trost unseres Gewissens. Hier will nichts gesehen, gefühlt, erfahren, nachgewiesen u. s. w., sondern nur eben geglaubt sein.

5. Aber eben: geglaubt. Denn eben weil nur Christus, der Gestorbene und Auferstandene, der göttliche Beweggrund unserer Rechtfertigung ist, so ist auch nur der Glaube das Mittel der Aneignung: weil um Christi willen allein, darum auch durch den Glauben allein. Nicht „wegen des Glaubens", als käme der Glaube als Tugend oder als gutes Werk hier in Betracht, sondern „durch den Glauben"; er verhilft nur zur Gerechtigkeit, sofern er nur als Mittel der Aneignung und Ergreifung in Betracht kommt. Weder die dem Glauben vorangehende Buße, noch die im Glauben beschlossene Liebe, noch das aus dem Glauben stammende Leben der Liebe, welches Gott in seiner Anschauung nur etwa vorausschaue und so den prinzipiellen Anfang für das Schließliche und Ganze nehme, bewegt Gott zu seinem Urtheile und begründet dasselbe; denn nur eine ganze und volle Gerechtigkeit kann uns vor Gott rechtfertigen — das ist aber nur die vollkommene Gerechtigkeit Christi und seines Gehorsams. Nur diese — so führten es unsere alten

Digitized by Google

Lehrer (z. B. Chemnitz in seinem großen Streitwerke wider die Römischen u. ihr trident. Konzil) aus — können wir Gott gegenüberstellen und uns darauf stützen, wenn er mit uns rechten und wir vor ihm bestehen wollen; weder unsere Gehorsamsleistung (wie die Socinianer lehrten), noch das innere Leben (wie die Mystiker), noch die Lebendigkeit des Glaubens (wie der Pietismus), noch die Gesinnung (statt der einzelnen Werke, wie der Rationalismus), noch die Lebensgemeinschaft mit Christus (wie Schleiermacher), noch der Glaube, sofern er das Prinzip des neuen Lebens ist, das Gott vorausnehmend für das Ganze nimmt (wie neuere Theologen, z. B. Martensen, lehrten). Allerdings ist der Glaube „ein lebendig und geschäftig Ding" und nie ohne gute Werke, sondern immer darin begriffen, aber nicht um deren willen oder durch sie, sondern nur um der vollen Gerechtigkeit Christi willen rechtfertigt er. Denn sonst würde die Rechtfertigung nur eine werdende, weil nach dem Maße der Liebe bemessene und wachsende sein — wie sie die römische Lehre als Prozeß faßt —, nie aber eine wirkliche und ein Faktum Gottes; wir könnten nur sagen, daß wir gerechtfertigt würden, nie aber, mit dem Apostel, daß wir gerechtfertigt seien; könnten nur sagen, daß wir zum Theil Sündenvergebung haben, nie aber, daß die Sünde uns wirklich vergeben sei; nur, daß wir zum Theil bei Gott in Gnaden stehen, nie aber, daß wir Kinder derselben seien. Nur zum Theil aber Vergebung haben, nicht völlig, heißt nicht Vergebung haben; denn wenn auch nur eine Sünde uns nicht vergeben ist, sind wir um der einen nicht vergebenen willen dem Gerichte verfallen; nicht völlig bei Gott in Gnaden stehen, heißt bei ihm nicht in Gnaden stehen u. s. w., läßt uns also auch nicht völlige Gewißheit der Gnade haben.

6. Denn allerdings, so sehr die Rechtfertigung ein Akt des göttlichen Urtheils außer uns ist, so bezeugt er sich doch in uns und haben wir ein Bewußtsein davon: es wird unser Gewissen absolwirt (wie z. B. Chemnitz sagt). Denn sind wir Gottes Kinder in Gnaden, so „gibt der Geist unserem Geiste Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 16). Denn der Geist ist das Band der Gemeinschaft zwischen Gott und uns; der Geist aber ist, da er Leben ist, nicht ohne Bethätigung, die vorderste Bethätigung des Geistes aber eben ist — analog der prophetischen Thätigkeit Christi — das Zeugniß des Geistes; und dadurch wirkt er uns die Gewißheit des

Digitized by Google

Heils, weil der Gotteskindschaft. Dieß aber ist ein Vorderstes für den Christen, wenn er seiner selbst bewußt sein soll; denn der Christenglaube und der Besitz des Christenthums ist eine persönliche Sache. Dieses Bedürfniß und die Möglichkeit dieser persönlichen Vergewisserung verkennt allerdings die römische Kirche; denn das Persönliche geht ihr unter in der Kirche und in der kirchlichen Garantirung. Nur die Mystik in ihr vertritt — freilich unrichtig — einigermaßen dieß Bedürfniß der Innerlichkeit des geistlichen Lebens; während wir Evangelischen seit dem reformatorischen „ich glaube und muß meiner Sache gewiß sein und daß Christus für mich sei" dieses Zeugniß des Geistes gegenüber unserem Geiste mit dem Apostel betonen und persönliche Gewißheit fordern. Freilich nicht im Sinne einer unvermittelten inneren Gewißheit oder vollends einer vermeintlichen Gefühlsversicherung — methodistischer Art —, die nur zu leicht Gefühlstäuschung ist, sondern nur auf Grund und durch das Mittel des Wortes der Absolution: dir sind deine Sünden vergeben. Weßhalb denn auch für unsere Kirche das Hauptstück der Beichte das Wort der Absolution ist. In diesem Worte also, das wir im Glauben erfassen, vergewissert uns der Geist der Kindschaft unseres Gnadenstandes und wirkt uns so ein neues Bewußtsein der Gnade. Aber nicht als wäre dieß Bewußtsein das Wesen der Rechtfertigung selbst (so irrig Schleiermacher: das die Wiedergeburt begleitende Gefühl der Seligkeit); sondern das ist nur der begleitende Reflex des göttlichen Urtheils in unserem Inneren, wir sollen und dürfen aber der Gnade Gottes gewiß sein auch ohne solchen begleitenden Reflex des Gefühls. Denn der Glaube ist Gewißheit, auch ohne zu sehen und zu fühlen. Ist aber die Rechtfertigung nicht ohne die im Worte begründete Friedens-, weil Gnadengewißheit im Gewissen, so ist sie auch nicht ohne den neuen Willen der Liebe, der in der Freudigkeit des Friedens ruht und seinen Beweggrund hat. Ein neues Bewußtsein aber — des Friedens — und ein neuer Wille — der Liebe —: das ist ein neuer Mensch; denn Bewußtsein und Wille macht den Menschen aus. Ist aber Religion das Verhältniß zwischen Gott und Mensch, so ist in der Rechtfertigung die Wahrheit dieses Verhältnisses, also der Religion, gegeben.

7. Dieß war denn auch das grundlegende Zeugniß der Reformation und ihre Verkündigung, durch die sie die Kirche erneuerte und eine höhere Stufe des Christenthums selbst herbeiführte. Und

Digitized by Google

so bezeichnet auch das Augsb. Bekenntniß am Schluß dieß als ihr Programm, als ihren Grundartikel und als ihren Endzweck. Nicht etwa der Gegensatz gegen die Hierarchie ist ihre Absicht und ihr Beweggrund, sondern die reine Bewahrung des Evangeliums und der Trost der Gewissen, der in dieser Wahrheit bestehe. Denn mit Recht konnte sie sich wie überhaupt so vor allem in dieser Grundlehre auf die heilige Schrift und auch auf das Wahrheitszeugniß der Kirche berufen.

Denn was die **Schrift** betrifft, so scheint zwar die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht ebenso die Lehre des Alten Testaments zu sein, wie es die des Neuen Testaments und vor allem Pauli offenbar ist. Aber mit Recht kann sich der Apostel mit seiner Verkündigung auf das alttestamentliche Schriftzeugniß berufen, wenn es im Grunde auch nur die beiden Stellen 1 Mos. 15, 6 und Habak. 2, 4 sind, die er wiederholt anführt; aber in ihnen ergreift er den Grundgedanken des ganzen Alten Testaments.

Auch jenes berühmte 11. Uebersichtskapitel des (obgleich nichtpaulinischen) Hebräerbriefs, welches das alttestamentliche Rechtverhalten durch die Reihe der Zeiten schildert, führt alles auf Glaube und glaubensgemäße Gerechtigkeit zurück; denn wenn es auch im alttestamentlichen Schriftwort nicht immer so lautet, so ist es doch die eigentliche Meinung desselben. Schon indem sich Gott dem Erstgeschaffenen nach seinem Falle im strafenden und verheißenden Worte bezeugt, hat er ihm damit den bußfertigen Glauben und darin das gottgemäße Verhalten möglich gemacht. Nicht als wäre es der sittliche Werth des Verhaltens, der ihm die Bedeutung der Gerechtigkeit verliehen, sondern es ist die Gnadendarbietung Gottes in seinem Worte, dessen Ergreifung dem Menschen zur Gerechtigkeit verhilft. Ganz so, wie es dann von Abraham heißt 1 Mos. 15, 6, daß sein Glaube ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden; nicht als ob der Glaube etwa als Tugend Gerechtigkeit erwiesen hätte, sondern weil er als Glaube an die Gnadenverheißung zur Gerechtigkeit verholfen hat. So liegt wie dem Stadium des Gesetzes die Patriarchenzeit, so aller Gesetzesgerechtigkeit der Glaube an die Gnadenverheißung der Zukunft zu Grunde. Denn es ist nicht so, daß das Charakteristische des Alten Testaments und seiner Frömmigkeit die Erfüllung des Gesetzes und somit die Gesetzesgerechtigkeit wäre, das des Neuen Testaments dagegen die paulinische Predigt der Gnade und des Glaubens

Digitized by Google

daran; sondern auch dort bildet die Grundlage aller Gesetzeserfüllung der Glaube an Jehova den Erlöser und seine Gnade, wie auch alle Gesetzesübertretung menschlicherseits durch Buße und göttlicherseits durch Vergebung, an die geglaubt werden muß, beseitigt wird, wie z. B. Ps. 32 zeigt, an welchen Paulus Röm. 4 zur Begründung seiner Verkündigung nachdrücklich erinnert, und Ps. 51 es ausdrücklich betont. In diesem Sinne macht z. B. auch Jesajas das Heil des Volkes (7, 9) wie des Einzelnen (28, 16) vom Glauben, d. h. vom treuen Festhalten an der Verheißung Gottes, abhängig. Und ebenso versteht auch der Apostel das Habakukwort 2, 4: der Gerechte wird seines Glaubens leben — wie es Luther unseres Erachtens mit Recht bei Paulus (Röm. 1, 17; Gal. 3, 11) wie beim Propheten versteht, während man es gewöhnlich beim Apostel faßt: der durch Glaube Gerechte wird leben — immerhin ist das „Leben" vom Antheile am Heile Gottes — nicht bloß von äußerer Rettung etwa in den Kriegsdrangsalen — und der Glaube vom treuen Festhalten am Verheißungsworte Gottes zu verstehen. Ist der Glaube die Bedingung des Heils, so ist er auch als die Bedingung der Gerechtigkeit gemeint. Durch ihn also, nicht etwa durch das Gesetz, wird die Gerechtigkeit beschafft, eine Gerechtigkeit gnädiger Zuerkennung Gottes, nicht eigenen menschlichen Erwerbens.

Und wenn auch hier und da im Alten Testament (3 Mos. 18, 5; Jes. 58, 7 f.; Spr. 16, 6; Dan. 4, 24) die Gerechtigkeit oder der Heilsbesitz durch einzelne sittliche Gerechtigkeitserweisung bedingt scheint, so liegt doch aller solcher Gerechtigkeitserweisung der Glaube an Jehova den Heilsgott der Erlösung aus Aegypten (im 1. Gebot) und der zukünftigen Gnadenbeweisung zu Grunde.

Anders war es allerdings im späteren Judenthum der pharisäischen Gesetzesherrschaft, wo alles auf Gesetzeserfüllung, d. h. auf menschliche Leistung und göttliche Gegenleistung gestellt, mit anderen Worten der Boden heidnischer Betrachtungsweise und Religiosität betreten wurde. Denn das ist das Charakteristische des Heidnischen, daß hier alles Verhältniß von Gott und Mensch so leistungsmäßig, also nach dem Gesichtspunkte der Werkthätigkeit betrachtet wird. So ist's z. B. im Buche Tobias und Jesus Sirach, so viel gute einzelne Elemente sich auch aus der Zeit der Offenbarung hier bewahrt haben. Hiezu bildet die Predigt des Neuen Testaments den Gegensatz in den Evangelien ebensogut wie beim Apostel Paulus. Denn auch

Digitized by Google

die ersten drei Evangelien sehen es nicht anders an. Zwar ist das Heil, welches der Glaube bei Jesu sucht, in der Regel nur von einer einzelnen Seite gefaßt; aber bei den ernstlich Heilsverlangenden ist es doch das Heil der Sündenvergebung, welches begehrt wird, im Evangelium Matthäus so gut wie bei Lukas. Denn Matth. 9, 1 ff. ist es doch das Heil der Sündenvergebung, für welches die leibliche Heilung nur das Unterpfand ist, und in der Erzählung von der Sünderin (Luk. 7, 36 ff.) ist im Worte Jesu: „ihr ist viel vergeben, denn sie hat viel geliebt", wie der ganze Zusammenhang zeigt, ihre Liebesbeweisung nur als Bestätigung für die empfangene Vergebung gemeint Mit dem Worte: „Dein Glaube hat dir geholfen", nämlich zur Sündenvergebung, welche die Sünderin suchte, entläßt sie der Herr, nicht etwa: deine Liebe hat dir geholfen, wie es die Römischen in der Regel mißdeuten. Und nicht anders ist es im Johannesevangelium. Es ist 3, 36 der unter die Sünde beschließende Zorn Gottes, welchem der Glaube entnimmt, und daß dieser vom Tode, d. h. dem Gericht Gottes befreit, dagegen in das ewige Leben versetzt, d. h. das Verhältniß zu Gott neu macht, geht durch das ganze Evangelium hindurch. Und wenn dieses Evangelium nach seiner zusammenschauenden Art die einzelnen Momente des Gnadenverhältnisses und der Lebenswirklichkeit nicht scharf sondert, sondern sie zusammenzunehmen liebt, so sondert doch sowohl der Brief wie die Offenbarung Johannis genauer jene beiden Seiten; denn im Briefe erscheint Christus als der Fürsprecher für unsere Sünde und sein Blut als das Mittel der Sündenvergebung (I, 1, 7. 9; 2, 1. 2 u. s. w.) und in der Offenbarung Johannis sind die Seligen (Offb 7, 14) nicht geschmückt mit der eigenen Gerechtigkeit, sondern ihre Kleider sind mit dem Blute des Lammes rein gemacht, d. h. unsere Gerechtigkeit, mit der wir vor Gott erscheinen, ist die Aneignung der Versöhnung Jesu Christi, also die Gerechtigkeit, die uns Gott um Christi willen aus Gnaden zurechnet und gelten läßt.

Noch bestimmter und schärfer aber ist dieß in der Lehrdarstellung Pauli der Fall. Zwar nicht überall, wie z. B. nicht 1 u. 2 Thess., weil er hier keinen Anlaß dazu hatte — woraus wir abnehmen dürfen, daß ihm das nicht als eine Sondermeinung galt, die er — wie man das gerne pflegt — überall an den Mann zu bringen suchte, sondern nur die gemeinsame Offenbarungswahrheit, die er nur spezieller betonte, wo der pharisäische Gegensatz der Werkgerechtigkeit

Digitized by Google

ihn dazu veranlaßte. Daher redet er, wo dieser Anlaß fehlte (z. B. Ap.-Gesch. 13, 38 f.), nur so allgemein davon: in Jesu erlange man durch den Glauben an ihn, den Heilserwerber, die Gerechtigkeit, die man durch das Gesetz vor Gott nicht erlangen konnte — denn so sind die Worte zu verstehen. Und nur, wo er es mit jenem Gegensatz zu thun hat, läßt er diese Lehre absichtlicher hervortreten, wie im Galater- und im Römerbriefe, den beiden apostolischen Grunddokumenten der Lehre von der „Rechtfertigung". Hier tritt auch dieses entsprechende Wort bedeutsam hervor. Dem Worte nach heißt es zwar „gerecht machen", aber der Sprachgebrauch fordert, wie dieß mannigfach nachgewiesen ist, schon in der Antike eine urtheilende Bedeutung: so fast ausnahmslos in der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments, ohne Ausnahme aber im Neuen Testament. So wenn es im Alten Testament z. B. Jes. 5, 23 heißt: den Gottlosen um Geschenke willen gerecht machen, d. h. freisprechen u. ö., oder im Neuen Testament Matth. 12, 37: aus deinen Worten wirst du gerechtgesprochen und aus deinen Worten wirst du verurtheilt werden — also im Sinne des Urtheils —; oder der Zöllner, der Luk. 18, 13 f. von seiner Sünde losgesprochen vom Tempel nach Hause geht; oder Röm. 8, 33: wer wird Anklage erheben gegen Erkorene Gottes? Gott ist's, der gerecht spricht. Oder im Zusammenhang von Röm. 4, 6. 8, weshalb auch gerne die Beiwörter: geschenkweise, aus Gnaden u. s. w. hinzugefügt werden. Und so ist es auch Gal. 2, 15 ff., und ist dort von der „Rechtfertigung" im Unterschied von der „Gerechtmachung" oder „Gerechtigkeit" die Rede. Denn so sehr der Glaube das neue Leben der Liebe in sich schließt, so rechtfertigt er doch nicht, sofern er diese Kraft besitzt und Liebe wirkt (Gal. 5, 6), sondern sofern er die in Christo geoffenbarte Gnade der Versöhnung aneignet. Es ist — können wir sagen — der „Glaube allein", der rechtfertigt, obgleich er nie allein ist. Und so ist es auch im Römerbrief, diesem Kapitalbrief des Apostels, auf den sich auch Luther mit seiner Erneuerung des Evangeliums vor Allem berief, und welchen Melanchthon seiner erneuerten Darstellung der evangelischen Lehre (Loci 1521) wesentlich zu Grunde legte. Gegenüber dem Zornesgericht — führt der Apostel dort vom 1. Kapitel an aus —, das Gott über die heidnische Völkerwelt verhängte, und dem Gericht der Ungerechtigkeit, unter dem Israel trotz seines Gesetzes stand (Kap. 2), ist in Christi Opfertod (3, 21 ff.), der uns von der Schuld frei-

Digitized by Google

gemacht hat, eine Gerechtigkeit hergestellt, die durch den Glauben uns zu eigen wird und (4, 6. 8) wesentlich in der Sündenvergebung besteht. Damit ist denn auch (5, 1 ff.) ein neues Friedensbewußtsein gewonnen, so daß uns dann (8, 33) keine Anklage und Verurtheilung mehr trifft, und unsere Heilsgemeinschaft sicher ist und keiner Störung mehr unterliegt. Was wollen wir mehr haben? — Am kürzesten hat diesen Wandel der Apostel in jenem bereits öfter zitirten Worte ausgedrückt 2 Kor. 5, 21, daß Christus uns zu Gute unsere Sünde angerechnet und an ihm heimgesucht wurde, ohne daß sie in Wirklichkeit seine Sünde war, sondern nur für Gott galt, damit seine Gerechtigkeit unser würde, d. h. als solche vor Gottes Augen gelte, ohne es in Wirklichkeit, als unser sittlicher Zustand, zu sein. — Kurz, die Sache liegt beim Apostel Paulus so klar, daß wir Evangelische nicht verstehen können, wie die römische Schriftauslegung dieß nicht erkennen kann und wir hierin nur einen Beleg für die Macht vorgefaßter Meinungen zu erkennen vermögen.

Es ist nur der Brief Jakobi, der im Neuen Testament hiemit nicht im Einklang zu stehen scheint. Und allerdings wie die Worte lauten, scheinen sie der paulinischen Lehre direkt zu widersprechen: „Ist nicht Abraham, unser Vater, durch die Werke gerecht geworden, da er seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte? So sehet ihr nun, daß der Mensch durch die Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein“ (2, 21. 24). Das lautet allerdings wie im direkten Widerspruch zur Lehre Pauli, und wir können begreifen, daß Luther, in dessen Seele nur der Artikel von Christo, dem um unserer Sünde willen Gestorbenen, lebte, und der Artikel der Rechtfertigung regierte, sich in diese Worte nicht finden und Paulus und Jakobus nicht unter einen Hut bringen konnte, und jedem sein Doktorbarett abzutreten versprach, der sie zu vereinen vermöge. Wenn dem so wäre, so hätten wir allerdings nicht die biblische Lehre nach dem vermeintlichen Einklang, d. h. nach dem im Sinne des Jakobus geänderten Paulus zu verstehen. Denn daß die paulinische Lehre mit der Schrift überhaupt stimmt, ist fraglos; sondern wir hätten Jakobus nach Paulus zu korrigiren, d. h. für nicht ganz vollkanonisch zu erklären, vielmehr dem Urtheil Luther's beizustimmen, welcher diesen Brief trotz seiner trefflichen praktischen Partien doch ziemlich abfällig beurtheilte und ihm auch in der Ordnung der neutestamentlichen Schriften in unserem deutschen Neuen Testament einen untergeordneten

Digitized by Google

Platz anwies. Diese Frage ist Gegenstand vielfacher Untersuchungen geworden. Wir begnügen uns hier nur mit der Aufstellung des eigenen schließlichen Urtheils. Fürs erste glauben wir nicht, daß der Jakobusbrief im Gegensatz gegen die paulinische Lehrverkündigung oder auch gegen den Mißverstand — sei es eigenen oder fremden — derselben verfaßt sei, schon weil er unserer Meinung nach und nach dem Eindruck der gesammten christlichen Verhältnisse, welche hier vorausgesetzt sind, einer früheren Zeit angehört. Nicht gegen Paulinismus, richtig oder falsch verstandenen, sondern gegen Pharisäismus oder Intellektualismus oder todte Orthodoxie in der christlichen Gemeinde ist er geschrieben, welche den Glauben in ein bloßes korrektes Wissen der christlichen Lehre setzten und darüber die sittlichen Mängel eines solchen christlichen Reformjudenthums übersahen. Das ist nicht — will er betonen — der Glaube, in dem unsere Gerechtigkeit besteht. Nicht von der Gerechtigkeitserwerbung bei Gott, sondern von der Gerechtigkeitsbeweisung vor Gott handelt Jakobus; nicht eine bloße todte Orthodoxie, sondern ein Glaube, der sich im entsprechenden Werke und Verhalten erweist, ist der rechte Glaube, in welchem sich die göttliche Gerechtigkeitserklärung d. i. Rechtfertigung bewährt und im Leben vollzieht. Und so kennt Jakobus auch das paulinische Grundwort 1 Mos. 15; 6, daß dem Abraham sein Glaube (an Gottes Verheißung) zur Gerechtigkeit gerechnet worden sei (2, 23), nur verlangt er, daß dieser Glaube sich dann im entsprechenden Thun des Gehorsams gegen Gottes Willen bethätigen und so jenes göttliche Urtheil im entsprechenden Verhalten des Menschen bewähren und so ihre Wahrheit finden müsse (2, 22. 24). Nicht von der göttlichen Gerechtigkeitserklärung (wie Paulus), sondern vom Gerechtwerden (des menschlichen Lebensverhaltens), in welchem jene nur zur Erscheinung komme (2, 23), redet Jakobus. Mit jenem bloß sich begnügen, ohne daß es sich hierin beweise und bewähre, heißt sich selbst betrügen. Es ist dieselbe Meinung, wie sie in den Worten der Bergpredigt — an welche der Brief Jakobi überhaupt mehrfach erinnert — oder in dem paulinischen Worte Gal. 5, 6 von dem Glauben, der (auf Grund der Rechtfertigung) in der Liebe sich thätig erweist, sich ausspricht. — So daß wir am Schlusse der Schriftbetrachtung aussprechen können, daß die Schrift über diese Wahrheit nicht etwa zwiespältig, sondern einstimmig lehrt.

8. Und ebenso ist es mit der **Kirche**, obgleich hier frühzeitig

Digitized by Google

die reine Erkenntniß dieser Lehre abhanden kommt, jenen Bergströmen gleich, welche unter dem Kießgeröll verborgen dahingehen, bis sie zu seiner Zeit an das Tageslicht wieder hervortreten und mit frischem Gebraus die Menschen erfreuen. Denn abhanden gekommen zwar ist jene Urwahrheit nicht; in den verschiedensten Aeußerungen von Anfang an, im Briefe des Klemens von Rom in Anlehnung an den Hebräerbrief, wie bei den sogen. apostolischen Vätern erhielt sie sich, besonders bei den Auslegern der paulinischen Briefe von Origenes an. Aber allerdings bestimmte sie nicht die allgemeine Lehrform. Die beherrschenden Motive waren andere geworden, man verstand nicht mehr die Motive, welche für die scharfe paulinische Darstellung maßgebend waren Der Gegensatz war ein anderer geworden; an die Stelle der Polemik gegen pharisäische Mißdeutung des Gesetzes war das Interesse getreten, das Christenthum als ein neues sittliches Leben zu beweisen und so denn auch in praktischer Verallgemeinerung sein Wesen als Glaube und Liebe und ihre Einheit als heilsnothwendig zu betonen. Erst ein neuer ähnlicher Gegensatz, wie es bei Paulus der Fall war, brachte seine Motive wieder zum Bewußtsein. — In dem Maße, als durch den Einfluß des griechischen Geistes, besonders in der alexandrinischen Theologie, der Glaube nach seiner theoretischen Seite gefaßt wurde, mußte der Natur der Sache nach der Accent auf die Liebe als das praktisch Entscheidende und als die Ergänzung des Intellektuellen fallen und so an die Stelle des Verhältnisses in der Rechtfertigung vor Gott das Verhalten gegen Gott treten, mit anderen Worten in der herrschenden Kirchenlehre die Rechtfertigung aus einem Urtheilsakt Gottes ein sittlicher Prozeß werden, nämlich der Prozeß der inneren sittlichen Erneuerung durch die umwandelnde Gnade. Die Bekehrung Augustin's ist charakteristisch hiefür und vorbildlich für die folgende Entwicklung. Denn wenn Augustin auch die zugerechnete Gerechtigkeit, d. i. die Rechtfertigung durch das Blut Christi in der Sündenvergebung kannte, so ist ihm der Vorgang der Rechtfertigung doch wesentlich der Anfang des neuen Lebens durch die wirksame Gnade der Kirche und ihrer Sakramente, welche das verdienstliche Thun des Menschen ermöglichen, so daß das entscheidende Gewicht von dem für uns allein gültigen Werke Christi theils auf das Werk der sakramentalen Kirche, theils auf das dadurch ermöglichte Werk des Menschen gelegt wird. Darnach unterscheiden sich etwa die beiden Hauptlehrer der mittelalterlichen Scholastik

Digitized by Google

(Thomas von Aquino und Duns Scotus). In jedem Falle wird die Rechtfertigung zu einem stufenweise sich vollziehenden Prozeß, in welchem zuerst die gerechtmachende Gnade dem Menschen eingegossen, dadurch sodann der Mensch einerseits innerlich zu Gott hingezogen, andererseits von der Sünde abgestoßen und in Folge dessen die Sündenvergebung ertheilt wird. Und dieß ist denn auch schließlich die Lehre des Tridentinums geworden. Man könnte etwa sagen: der Unterschied von der paulinischen, d. h. evangelischen Lehre sei nur ein Unterschied der Worte, in der Sache stimmen beide Lehrweisen zusammen. Und doch ist es für die Seelenführung und für die Heilsgewißheit ein prinzipieller und durchgreifender Unterschied. Denn es handelt sich um die Sicherstellung unserer Heilsgewißheit, ob diese ausschließlich auf dem Versöhnungswerke Christi außer uns und seiner Geltung für uns im Urtheil Gottes über uns begründet ist, oder ob es, wenn auch nur theilweise, auch auf unserem, sei es äußerem, sei es innerem Verhalten, und wäre es auch die innerste mystische Liebe unserer Seele gegen Gott, ruht. Denn so viel wir das Fundament unseres Glaubens und unserer Zuversicht in uns selbst sehen und suchen, so viel machen wir diese Gewißheit ungewiß. Darum lag den Lehrern unserer Kirche so viel daran, das kirchliche — nicht bloß das biblische — Recht der reformatorischen Lehre in der Berufung auf eine Reihe von Zeugen und Zeugnissen der evangelischen Wahrheit auch aus der Zeit des kirchlichen Mittelalters nachzuweisen. So haben sie (z. B. Chemnitz in seiner Kritik des tridentinischen Konzils) gern sich auf Anselm von Canterbury (den Vater der scholastischen Theologie) und seine Anweisung, wie man die Sterbenden trösten soll, berufen ungefähr in den Worten: „Glaubst du, daß der Herr Jesus Christus für dich gestorben ist und du nur durch seinen Tod selig werden kannst, so sage ihm, so lange du noch am Leben bist, allezeit Dank, setze auf diesen Tod allein dein ganzes Vertrauen; diesem Tode übergib dich, mit ihm decke dich, in ihn hülle dich ganz. Und wenn der Herr mit dir rechten will, so sprich: den Tod unseres Herrn Jesu Christi stelle ich, Herr, zwischen mich und dein Gericht; anders rechte ich nicht mit dir; und wenn er zu dir sagt: du hast die Verdammniß verdient, so antworte: den Tod unseres Herrn Jesu Christi stelle ich zwischen mich und das was ich Schlimmes verdient" ꝛc. — Man kann die Beziehung zwischen der Versöhnungsthat Christi und unserer Rechtfertigung vor Gott nicht enger knüpfen und mehr

LIBRARY OF THE THEOLOGICAL SEMINARY,

Digitized by Google

im Sinne Pauli aussprechen. Und nicht minder evangelisch erklärt sich der große Mystiker Bernhard von Clairvaux wiederholt, besonders in seinen berühmten Reden über das Hohe Lied. So wenn er z. B. (in der 23. Rede) sagt: Nichtsündigen ist Gottes Gerechtigkeit, des Menschen Gerechtigkeit dagegen ist die Vergebung Gottes; oder: Mein Verdienst ist das Erbarmen Gottes u. dgl. m. Und ähnliche Stimmen begegnen uns in der asketischen Literatur des Mittelalters vielfach in den Weihnachtsliedern oder Passionsliedern und Gebeten. Und selbst bis in unsere Tage herab ist die römische Sitte, den Sterbenden das Kreuz Christi vorzuhalten, nichts als eine paulinische Predigt von der Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben — nur eben im äußeren Zeichen. So daß wir sehen: die schriftgemäße Lehre hat auch dort ihre Zeugen; nur ist dieß Bekenntniß wie eine Art wenig verstandener Geheimlehre; während die offizielle Lehre im Tridentiner Bekenntniß die Verwerfung der, wie wir sagen müssen, sonnenklaren Lehre Pauli und der Schrift überhaupt geworden ist und man an seiner Statt den alten Irrthum zur Herrschaft erhoben hat, welcher dem Verhältniß das eigene — wenn auch mehr oder minder gottgewirkte — Verhalten vorordnet und dadurch an die Stelle der freudigen Glaubens- und Heilsgewißheit die stete Ungewißheit setzt. Denn wann wird dort unser Verhalten vollentsprechend und genügend sein? Dieser Mangel der inneren Selbstgewißheit ist die Verneinung der selbständigen christlichen Persönlichkeit und darum die Bindung an die äußere Kirche, an welche der Christ dort stets gebunden und von ihrem sakramentalen Thun abhängig bleibt. An die Stelle des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott tritt das Abhängigkeitsverhältniß zur Kirche und ihrer Heilsvermittlung. Das ist die praktisch religiöse und zugleich kirchliche Bedeutung, welche der Unterschied zwischen der römischen und der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung hat. Er ist weit entfernt, nur ein Unterschied der dogmatischen Lehre und ihrer Formulirung zu sein. Er ist von entscheidender Bedeutung für das persönliche wie für das kirchliche Leben. Darum hat die Reformation diese Lehre für entscheidend und für das Zentrum des ganzen praktischen Christenthums erklärt. Das war die eigenste und innerlichste Erfahrung Luther's und ist es auch aller derer, die sich zu ihm bekennen und seiner Fahne folgen. Die Schriftmäßigkeit dieser Wahrheit ist ihr Stolz, und wirft man ihr vor: sie verlasse die Tradition der Kirche, so kann sie getrost sich auch auf

Digitized by Google

die Tradition der Wahrheit in den vorhergehenden Jahrhunderten der Kirche berufen und sagen: Die evangelische Kirche datirt nicht etwa erst seit 1517, sie war stets, nur im Mutterschoß schon der vorhergehenden Kirche beschlossen. Zwei Völker trug die Kirche vorher in ihrem Schoß. Die Reformation ist nur die Scheidung der beiden und nur die Eröffnung der neuen Zeit für das Verständniß des Christenthums überhaupt.

§ 71. Die Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo.

1. Der Glaube ist einerseits, wie wir sahen, die Voraussetzung und Bedingung des Gnadenverhältnisses zu Gott in der Rechtfertigung; andererseits aber zugleich Anfang und Bedingung des neuen *Lebensverhältnisses* mit Gott in Christo, also nicht bloß unserer neuen Geltung vor Gott, sondern auch unserer neuen Wirklichkeit; denn er ist beides: ein Werk des heiligen Geistes, der Geist Gottes aber die Macht des Lebens, und eine neue Grundlegung unserer sittlichen Wirklichkeit, die sich in der Bekehrung, d. h. in Buße und Glaube vollzieht. Denn wenn die Sünde vorher die Abgeschlossenheit des Menschen in sich selbst gegen Gott ist, so ist die Bekehrung die innere Erschließung und Erschlossenheit für Gott: wir geben uns an Gott hin und er gibt sich an uns hin. Das Wesen dieser neuen Wirklichkeit ist also die Gemeinschaft mit Gott. Auf den drei Stufen des Glaubens, wie man sie gewöhnlich zählt, der Erkenntniß, der Anerkennung, dem Vertrauen auf Gottes Gnade, vollzieht sich diese Gemeinschaft, „wir in Christo“ und „Christus in uns“ nach der geläufigen Redeweise Pauli (jenes Röm. 8, 1; 16, 11; Eph. 2, 13; dieses Gal. 2, 20; Röm. 8, 10), oder, wie Luther vom Glauben sagt, „er ergreift Christum und hat ihn gegenwärtig und hält ihn in sich beschlossen, wie der Ring den Edelstein“. Diese Gemeinschaft des Glaubens mit Gott in Christo ist die von Gott gewirkte Grundlage des neuen Lebens des Christen und der Selbstbethätigung dieses Lebens.

2. Das Prinzip oder die wirksame Macht dieser neuen Lebensgemeinschaft mit Gott ist der *heilige Geist*, als der Geist Jesu Christi und der neutestamentlichen Offenbarung. Denn dieß meint der Herr, wenn er in seinen Abschiedsreden vom Weinstocke und den Reben spricht Joh. 15, 1 ff. Er selbst ist vom Vater, dem Wein-

Digitized by Google

gärtner und Weinbergbesitzer, in den Boden menschlicher Natur gepflanzt; hier hat er Reben getrieben, in seinen Jüngern, die er durch das Wort seinerseits und durch den Glauben ihrerseits sich aneignete und mit sich einigte, durch das Werk des Geistes in ihnen, mit ihm verbunden durch den einen Lebenssaft, der die Reben zu lebendigen Reben am Weinstocke macht und selbst das Band der Gemeinschaft bildet. Denn dieser ist die Gabe der neuen Zeit, um welche die Jünger vor Allem und in Allem, was sie beten und bitten, beten sollen (Luk. 11, 13), und an dessen Besitz sich die Jünger als Jünger Jesu Christi erkennen (1 Joh. 4, 13). Wie denn auch Paulus, nachdem er die traurige Macht der uns einwohnenden Sünde Röm 7, 1 ff. geschildert und mit dem schmerzlichen Ausrufe: „ich unglückseliger Mensch" (Röm. 7, 25) diese Schilderung geschlossen hatte, diesem Stande außer Christo den neuen christlichen Lebensstand Röm. 8, 1 ff. gegenüberstellt. Was das Gesetz durch seine Forderung nicht vermag, über die Sünde Herr zu werden (Röm. 8, 3), das wirkt Gott, indem er analog der Sendung seines Sohnes in die Gemeinschaft menschlicher Natur, um hier die gottgemäße Gerechtigkeit zu verwirklichen, den Geist seines Sohnes und seines neuen Lebens in unsere menschliche Natur sendet und hier ein neues Leben eröffnet durch die neue Lebensmacht seines Geistes, in welchem Christus und sein Leben uns einwohnt (8, 9). Das Alte Testament spricht zwar von einem neuen Herzen, das Gott schenken werde — in der Zukunft; aber Gabe der Gegenwart ist dieses neue Leben, welches über das alte Leben siegreich triumphirt, erst in der Zeit der neutestamentlichen Offenbarung. Denn zuerst muß der Quell des neuen Lebens für die Menschheit in dem von oben gekommenen Sohne Gottes erschlossen, dieser zum Leben des Geistes erhoben sein, ehe sich dieser Quell in die Einzelnen, die im Glauben sein eigen geworden sind, sich ergießen und hier ein neues Leben beginnen kann.

3. Wie alles Lebens Anfang die Geburt ist, so heißt und ist der Anfang dieses neuen Lebens im Verlaufe des alten die Wiedergeburt. Von Gott geboren sein, bezeichnet der Apostel Johannes im Eingange seines Evangeliums (1, 13) als das Charakteristische der Gläubigen des Neuen Testaments, und aus dem Geiste geboren sein, der Herr im Gespräche mit Nikodemus als die Bedingung für die Mitgliedschaft des neutestamentlichen Reiches Gottes

Digitized by Google

(3, 3. 5: aus Wasser und Geist, d. h. nicht bloß aus dem Wasser der Bußtaufe Johannis, sondern aus dem Geiste des neuen Lebens Jesu Christi); und wie neben dem Apostel Paulus auch Jakobus (1, 18) und Petrus (1 Petr. 1, 23) die lebenschaffende Wirkung des Wortes stellen, Paulus aber diesen göttlichen Lebensanfang mit der Taufe kombinirt, in welcher Wort und Geist zu gemeinsamer Wirkung sich einigen (Tit. 3, 5 f.: das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes — d. h. durch den heiligen Geist —, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich). Wenn diese neue That, die dem Menschen widerfahren muß, Geburt genannt wird, so wird sie damit nicht als unser Verhalten, sondern als unsere Erfahrung und Erlebniß bezeichnet — denn geboren wird man —, also als eine schöpferische Gottesthat an und im Menschen, nicht bloß als eine eigene That des Menschen selbst. Und wenn Geburt Anfang eines Lebens, also Voraussetzung des Seins ist, welches dem bewußten Denken und Wollen zu Grunde liegt und sich in demselben vollzieht, so unterscheidet sie sich damit von der Bekehrung, sofern diese zugleich unsere eigene bewußte Willensthat und Gesinnungsveränderung ist. Es ist ein Vorgang nicht bloß in der Peripherie des bewußten Tageslebens, sondern im Grunde und im Zentrum unseres innersten Seins und Lebens, denn allem Thun und Wirken liegt das Sein selbst zu Grunde und äußert sich dann nur eben im Wirken. Es ist also ein göttlicher Vorgang, der sich der empirischen Beobachtung entzieht. Denn alles Werden ist seiner Natur nach ein Geheimniß und kleidet sich in Nacht. Gott aber „wohnt in der Stille" und hat sein Werk im Verborgenen.

Man kann fragen, wie sich Wiedergeburt und Rechtfertigung zeitlich zu einander verhalten. Man muß sie zeitlich überhaupt nicht von einander sondern wollen, denn auch hier gilt von dem großen Webermeister im Gebiete des inneren Lebens, daß ein Schlag tausend Verbindungen schlägt. Nur das innere Verhältniß der beiden zu einander, nicht das äußere zeitliche, kann man bestimmen wollen. Und hierüber wird man im Großen und Ganzen sagen dürfen: während die herrschende Lehrweise in unserer Kirche die Wiedergeburt — wohl veranlaßt durch ihre Kombination mit der Kindertaufe — an den Anfang der Heilsordnung setzte, also auch der Bekehrung und somit der Rechtfertigung voranstellte, so pflegte dagegen Luther und die frühere Zeit überhaupt, die Rechtfertigung, d. h. die

Digitized by Google

Sündenvergebung, der Wiedergeburt voranzustellen, oder bezeichnete, wie besonders Melanchthon, sie geradezu als Wiedergeburt. Denn ehe Gott unsere Seele zu seinem Tempel macht, in den er einkehrt, um Wohnung darin zu machen, muß dieser zuerst gereinigt, d. h. die Sünde vergeben sein. Das hängt mit einer verschiedenen Fassung der Wiedergeburt zusammen. Dort wird sie im strengsten Sinne als Geburt, also als erste Glaubenswirkung und Anfang alles Weiteren, gefaßt, das sich darin nur eben vollzieht, hier dagegen im volleren Sinne als Erneuerung überhaupt. Wir werden aber, auch im Sinne der späteren Lehrer, welche die psychologischen Vorgänge genauer fassen (wie z. B. Quenstedt), unterscheiden dürfen zwischen der Einwirkung des Geistes auf uns und der Einwohnung desselben in uns. Mit jener und ihren ersten Wirkungen ist das andere noch nicht gegeben. Jene können noch vereinzelte sein, diese aber ist als eine neue, bleibende Wirklichkeit gemeint. In jedem Christenleben aber soll es von vereinzelten Wirkungen zu Einer solchen neuen Wirklichkeit unseres Lebensstandes überhaupt kommen.

4. Das verborgene Wesen dieser neuen Lebensgemeinschaft aber ist die innere Liebesgemeinschaft mit dem Vater und Sohne im heiligen Geiste, die sogen. unio mystica. Die Schrift bezeichnet das neue Leben nicht bloß als eine neue moralische Wirkung oder als ein moralisches Verhältniß, sondern sie greift tiefer in den Grund selbst, schon in jenem Bilde vom Weinstocke und den Reben (Joh. 15), in der Parallelisirung des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne und zwischen Christus und seinen Jüngern. Durch das große sogen. hoheprieſterliche Gebet (Joh. 17) geht diese Parallele oder große Analogie hindurch. Wie Er mit dem Vater eins ist, so sollen sie auch in ihm geheiligt und mit einander eins sein, jetzt und zukünftig. Dazu hat er ihnen (17, 22) jetzt schon „die Herrlichkeit", die ihm der Vater gegeben hat, zukunftsweise geschenkt, „daß sie Eins seien, gleichwie wir Eins sind"; und wie der Sohn vom Vater geliebt ist, so sollen sie auch von ihm geliebt sein (17, 23). „Ich habe ihnen Deinen Namen kundgethan und will ihnen kund thun, auf daß die Liebe, damit Du mich liebest, sei in ihnen und ich in ihnen" (17, 26). So geht in diesem Gebete der Mund des Herrn von der Liebe und der Liebesgemeinschaft über, die von dem Dreieinigen aus zu den Menschen stufenweise herabsteigt und sich auf den absteigenden Stufen wiederholt und darstellt. In diesem Sinne

Digitized by Google

sind auch die ähnlichen Worte gemeint, welche in den Abschiedsreden überhaupt diesem Gebetsabschluß vorangehen, z. B. 14, 17 ff.: der Geist Jesu Christi bleibet bei seinen Jüngern und wird in ihnen sein. „Ich will euch nicht Waisen lassen; ich komme zu euch. — Ich lebe und ihr sollt auch leben. — An demselbigen Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. — Wer mich liebet, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen". Und wie hier der Gedanke der Liebesgemeinschaft zwischen ihm und seinen Gläubigen durchherrschend ist, so ist dieß auch der Grundgedanke des 1. Johannesbriefs von Anfang an. Von da aus werden wir zurückgehen und auch die vielverhandelte Rede Jesu in der Synagoge von Kapernaum Ev. Joh. 6 von Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes deuten und von einer inneren Gemeinschaft auch mit seiner Menschennatur, also mit ihm, dem Menschgewordenen, verstehen dürfen. Wie dieß aber ein Zentralgedanke des johanneischen Gedankenkreises ist, so ist es auch nicht anders beim Apostel Paulus. Denn sein stets wiederholtes „in Christo" ist nicht wie eine Redensart oder nur äußerlich moralisch, sondern, wie selbst rationalistische Exegeten (Fritzsche) anerkannt haben, „mystisch", d. h. innerlich gemeint. Und daran hat von jeher in der christlichen Lehrverkündigung die sogen. Mystik sich angeschlossen und eine große Geschichte gehabt. Allerdings vielfach eine ungesunde, die auf unrichtigen Grundlagen und pantheistischer Denkweise ruht, wie sie auch auf außerchristlichem Gebiete sich findet. — In mannigfacher Gestalt begegnen uns von der antiken neuplatonischen Philosophie her diese „unterchristlichen" Gedanken und Stimmungen auch auf christlichem Boden und in den Ausdrücken und Stimmungen innigster Frömmigkeit, in der Mystik der mittelalterlichen Kirche und in der römischen Mystik der nachreformatorischen Zeit. Allerdings droht in dieser Mystik das persönliche Verhältniß, wie es allein christlich ist, unterzugehen im zuständlichen Verhältniß des Einzelnen zum Allgemeinen, wie es der pantheistischen Denkweise und Stimmung entspricht. Aber daneben geht doch auch das persönliche Verhältniß des Glaubens zu Christus — auch in den überschwänglichsten Schilderungen des bräutlichen Liebesverkehrs, auch bei Bernhard in seinen Reden zum Hohenlied — und in der asketischen Literatur her, so daß das Christliche sich

Digitized by Google

trotz jener pantheistischen Elemente bewahrt. Wenn von hier aus eine starke Strömung auch in die Kreise der evangelischen Frömmigkeit, nicht bloß der reformirten Niederlande u. s. w., sondern auch der lutherischen Kirche und Theologie, besonders seit dem Beginne des 17. Jahrhunderts, übergegangen ist, so sind wir doch nicht berechtigt, (mit Ritschl) zu sagen, diese Lehrweise, der sogen. unio mystica, sei ein Schlinggewächs am Stamme der korrekten lutherischen Lehre und eine Beeinträchtigung der Wahrheit von der Rechtfertigung. Denn wir finden diese Lehrweise bereits von Luther an, und gerade bei ihm in seiner „mystischen" Fassung des Glaubens als einer innerlichsten Einigung mit Christus, und in seiner Schule (z. B. Thomas Venatorius, dem Schüler Luther's und Melanchthon's, in seiner Ethik von 1529), sowie auch im Grunde in der Konkordienformel, welche ausdrücklich lehrt, daß nicht bloß die Gaben Gottes, sondern Gott selbst in den Gläubigen wohne; und von da an durch eine große Reihe korrekter Zeugen lutherischer Lehre (wie Joh. Gerhard und Calov) und Poesie (wie Paul Gerhardt und Phil. Nicolai) herab, und nicht bloß bei Vertretern gefühlsmäßiger Ueberschwänglichkeit oder auch romanisirender Ungesundheit. Und stets wird diese Mystik als Vertretung innerer Zuständlichkeit und Stimmung des Gefühls, in welchem das aktive Denken und Wollen ausruht, ihre Berechtigung behalten. Sie schließt denn auch die Aktivität des Weltverhaltens nicht aus, wie man ihr vorgeworfen hat, sondern wird als die innere Sammlung und Stille in Gott stets auch eine Voraussetzung derselben bilden. — Ist sie aber ein inneres, vom Geiste Christi gewirktes Leben des Glaubens, so ist sie im Geiste Gottes Gemeinschaft des Gläubigen mit dem Vater im Sohne, und zwar in der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Seite, wie die Lehrer der lutherischen Kirche mit Berufung auf Ev. Joh. 6 zu erinnern nicht unterlassen.

5. Ihr Ziel aber findet diese Liebesgemeinschaft der unio mystica in der zukünftigen Vollendung. Denn zur Liebesgemeinschaft mit Gott ist der Mensch geschaffen, so daß hierin die Schöpfung selbst ihr Ziel findet. Denn wie der Geist des Schöpfers über der Tiefe schwebte, um im Menschen sein Ziel zu finden und in ihm als in seinem Tempel zu wohnen, so hat er in dem zu Gott in Christo durch den Glauben Wiedergewonnenen und mit ihm Geeinten dieses Ziel des Anfangs gefunden, und die Dreieinigkeit, die

Digitized by Google

sich in der Schöpfung des Menschen bethätigte, im neu gewordenen Menschen ihr Abbild gewonnen. Ist nun aber Gott der Unendliche und die Möglichkeit seiner Einwohnung wie seiner Aufnahme in das Leben des Menschen Gottes ohne Maß, so hat diese Gemeinschaft ihre Geschichte, so daß sie nicht bloß eine ruhend seiende, sondern, weil ein persönliches Verhältniß, eine stets werdende ist, die daher auch Pflege und Bethätigung fordert. Dieß aber geschieht in der Heiligung.

§ 72. Die Heiligung als die Bethätigung der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo.

1. Auf Grund der Rechtfertigung und Wiedergeburt vollzieht sich das durch beides gesetzte und gewirkte neue Leben in der Heiligung. Denn ist dieses Leben das Werk Gottes, Gott aber der allzeit Lebendige, so bethätigt er sich in diesem seinem Lebenswerk und besteht dieses selbst nur als Leben aus Gott. Und wie alles Sein stets nur besteht, indem es in seiner Selbstentfaltung stets wird, was es ist, so fordert dieses neue Sein eine stete Entfaltung seiner Kräfte und Bewegungen, um in diesem Leben stets neu zu werden, was es ist. Dieses Leben der steten Bethätigung unseres Christenstandes nennen wir mit der Schrift und mit dem Katechismus die Heiligung, d. i. die stete Aneignung an Gott, dem wir in Rechtfertigung und Wiedergeburt zu eigen geworden sind. Beide fordern diese stete Lebendigkeit. Denn die Rechtfertigung zunächst ist nicht etwa ein bloßer Durchgangspunkt des neuen Lebens, den wir etwa überschritten, indem wir uns dem Leben der Liebe zuwenden. Denn die Gnadengemeinschaft bildet stets die Grundlage und den immer neuen Ausgangspunkt unseres Christenlebens, in welchen wir immer wieder zurückkehren, um immer wieder neu von ihm auszugehen. Denn täglich müssen wir der Sündenvergebung gewiß werden und uns immer wieder, im Bildworte des Herrn zu reden (Ev. Joh. 13), die Füße vom Staube des täglichen Wandels abwaschen oder — in der Absolution — uns waschen lassen, um, nachdem wir einmal rein geworden sind, immer wieder rein zu werden. Und in dieser Gewißheit der vergebenden Gnade wurzelt immer wieder die Freudigkeit der Gegenliebe zu Gott, dessen vergebende Liebe wir erfahren haben und erfahren. Denn die Verleugnung dieser Gegen-

Digitized by Google

liebe wäre auch Versündigung an jener Gnadenerfahrung der göttlichen Liebe. Das ist ein Grundgedanke, welcher der Disposition des Römerbriefs zu Grunde liegt und besonders von Kap. 6 an ausgeführt wird: daß der Gnadenstand sich nicht mit dem Stande unter der Sünde oder der Rückkehr zu ihr verträgt; und welchen die Apologie in einem berühmten Abschnitte „von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes" ausführt, daß die Liebe zu Gott die Erfahrung der Gnade zur Voraussetzung hat. — Und wie das neue Leben der Heiligung die Rechtfertigung zur Voraussetzung hat, so nicht minder die Wiedergeburt. Denn die Setzung des neuen Lebens in dieser kann nicht bestehen ohne die Selbstbethätigung dieses Lebens. Das ist durchweg die apostolische Dialektik in den sittlichen Ermahnungen: weil wir im Geiste *sind*, sollen — weil können — wir auch im Geiste wandeln, z. B. Gal. 5, 25; und die ganze Ausführung Phil. 3, 1—15 ist Ausführung des Gedankens: die Gemeinschaft Christi verpflichtet uns vorwärts zu trachten; und nicht minder ruht der ganze 1. Johannesbrief auf diesem Gedanken: die Gemeinschaft mit Gott in Christo ist nicht, wenn sie nicht bethätigt wird.

2. *Das Wesen* dieses Lebens der Heiligung ist der Natur der Sache nach doppelseitiger Art. Denn ruht das neue Leben auf der Einwohnung Christi in uns mit seinem Geiste und Kräften des Lebens, so vollzieht sich dieses Leben darin, daß Christus immer mehr uns einwohnend wird und auch im Einzelnen des Lebens Gestalt gewinnt. Das nennt der Apostel etwa das Anziehen Christi, z. B. Röm. 13, 14: ziehet an den Herrn Jesum Christum, oder Eph. 4, 24: ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist. Denn einerseits haben wir — mit der Taufe, also mit dem Beginne des neuen Lebens — Christum angezogen Gal. 3, 27; andererseits sollen wir ihn stets anziehen. Denn wir besitzen nicht, was uns geschenkt ist, wenn es uns nicht stets zu Theil wird und wenn wir es nicht stets erwerben. Sind wir als Christen eine neue Kreatur geworden (2 Kor. 5, 17), so sollen wir es stets werden durch unsere Selbstbethätigung; sind wir auferbaut auf dem ewigen Grunde, so sollen wir uns selbst auch erbauen (Eph. 2, 20 ff.). Das Sein ist stets die Voraussetzung des Sollens, weil des Könnens; aber das Thun und Wirken auch die stete Bedingung für den Bestand des Seins. Ist es nun aber die Liebesgemeinschaft zwischen Christo und den Seinen, welche sich darin vollzieht, so ist die *Liebe* auch die Seele

Digitized by Google

dieſes Lebens und ſeiner Bethätigung und das Motiv derſelben. Sie tritt nicht erſt zum Glauben als ein Neues hinzu, etwa als eine zweite und zwar höhere Tugend zur erſten geringerwerthigen Tugend des Glaubens, wie es die römiſche Lehre iſt; ſondern ſie wohnt von vornherein dem Glauben ein, und dieſer bethätigt ſich nur durch die Liebe und ihre Formen der Erweiſung, wie es Gal. 5, 6 vom Glauben heißt, daß er durch die Liebe thätig ſei. Der Glaube alſo iſt das aktive und wirkſame Prinzip des neuen Lebens, welches ſich nur durch die Liebe auswirkt; wie denn auch die erſte Ethik unſerer Kirche (Thomas Venatorius 1529) ganz in Uebereinſtimmung mit Luther vom Glauben als dem Prinzip der chriſtlichen Sittlichkeit ihren Ausgang nimmt, der ſich dann nur in der Liebe als der Einheit der Tugenden bethätigt und mannigfaltig auswirkt.

3. Entſprechend dem Weſen des Chriſten, ein neuer Menſch Gottes zu ſein auf dem Boden des alten, iſt auch die Form, in welcher das neue Leben des Menſchen Gottes ſich vollzieht, doppelſeitig. Denn einerſeits iſt der Chriſt dem Bereich der Sünde entnommen und muß ſich demſelben immer neu entnehmen, ſowohl den Mächten der Sünde außer ihm wie in ihm; im ſittlichen Kampfe des Lebens, in Erkenntniß, Gefühl und Wille. „Und iſt auch hie ein Kampf wohl ausgericht, das machts noch nicht“. So ermahnt der Apoſtel, daß wir „das Fleiſch kreuzigen“ (Gal. 5, 24 f.) und unſere Glieder auf Erden in den Tod geben (Kol. 3, 5). Und dieſer Kampf geht durch das ganze Leben hindurch; und wird er auch, je energiſcher er geführt wird, vielleicht allmählich leichter, ſo warnt der Apoſtel doch auch, daß wir es mit der Sünde nicht leicht nehmen oder mit ihr ſpielen; denn wer da ſteht, der ſehe wohl zu, daß er nicht falle (1 Kor. 10, 12). Denn „Gott gibt, die er liebt, oft in ſeine Strafen, wenn ſie ſicher ſchlafen“ („Mache dich mein Geiſt bereit“ u. ſ. w.). Hier von einer „göttlichen Sorgloſigkeit“ zu reden (wie der moderne Methodismus eines Pearſall Smith und ſeines higher life), iſt eine gefährliche Rede und Lehre. Die Geſtalt des Kampfes iſt verſchieden je nach der Natur des Einzelnen oder ſeiner Lebensaufgabe. Immer iſt es ein Kampf ſowohl um den Beſitz der Gnade im Bewußtſein gegenüber den Trübungen und Verdunklungen der Heilsgewißheit, als um die Bewahrung und Bethätigung der Gottesgemeinſchaft in den Aeußerungen des Willens in mannigfaltiger Weiſe. Mit dieſer negativen Seite der Heiligung geht die

Digitized by Google

positive Hand in Hand; daß wir uns immer mehr hineinleben in die Gemeinschaft Christi und sie aktiv vollziehen und verwirklichen. Und dieß gilt ebenso für das Erkennen wie für das Wollen. Denn wie uns z. B. Hebr. 6, 1 ff. lehrt, gehört der Fortschritt der Erkenntniß ebenso zum Fortschritt auf dem Wege zur Vollkommenheit, wie das Wachsthum in guten Werken. „Wachset in der Erkenntniß Gottes", ermahnt der Apostel Kol. 1, 11, und „in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi" fügt 2 Petr. 3, 18 hinzu. Es ist ein bedenklicher Irrthum der Gegenwart, die Erkenntniß von geringerer Bedeutung zu halten etwa dem Gefühl gegenüber oder dem Werke gegenüber, als ob das Wesen des Christenthums nur Gefühl wäre oder Geschäftigkeit in Werken. Denn die Weisheit ist auch eine Tugend, und zwar eine Grundtugend des christlichen Lebens. Der Brief Jakobi redet mit besonderem Nachdruck von ihr (Jak. 1, 5; 3, 17).

Beide Seiten der Heiligung aber, die negative und die positive, entsprechen den beiden Seiten der Bekehrung und sind, jene die kontinuirliche Buße, begleitet vom Gefühl des Schmerzes, diese die Beständigkeit des Glaubens und seiner Hingabe an Gott, begleitet vom Gefühl der Freude und Stimmung der Freudigkeit. So ist die Heiligung ein kontinuirliches Sterben und Auferstehen. Darin wiederholt sich das Leben Christi — sein Sterben und Auferstehen (Phil. 3, 10), wie es sich im Einzelnen individualisirt und vollzieht. So gewinnt Christus Gestalt im Christen (Gal. 4, 19) und wird wie Christus verklärt im Christen (Joh. 17, 10; 2 Kor. 3, 18), so dieser verklärt in das Bild Christi, in der Nachfolge Christi; als Angeld der zukünftigen Verklärung auch unserer Natur in sein Bild (Phil. 3, 21).

4. Auf der Harmonie dieser beiden Seiten, der negativen und der positiven, beruht die Gesundheit und die Wahrheit des christlichen Lebens. Denn dieses ist weder nur Sündengefühl und Schmerzempfindung, wie es die Art der pietistischen Unfreiheit und Aengstlichkeit ist, noch der idealistische Ueberschwang des trügerischen Sicherheits- und Freiheitsgefühls, als ob alle Sünde hier schon überwunden wäre, wie es die Art moderner methodistischer Vollkommenheitstheorie ist. Jener Pietismus vergißt, daß wir in Christo Gottes Kinder sind, dieser Methodismus, daß wir im Fleische immer mit der Sünde zu kämpfen haben. „Kämpfe den guten Kampf des

Digitized by Google

Glaubens“ (1 Tim. 6, 12). Lasset uns laufen durch Geduld in dem Kampf, der uns verordnet ist (Hebr. 12, 1). Und so jemand auch kämpfet, wird er doch nicht gekrönet, er kämpfe denn recht (2 Tim. 2, 5). Die alte Kirche (z. B. Tertullian) bezeichnet die Christen gern als Streiter Christi und das Leben des Christen als einen Kriegsdienst mit allen seinen Pflichten und Aufgaben.

5. Die guten Werke. Dieses neue Leben und seine Bethätigung gewinnt Gestalt in den guten Werken. Da sie Aeußerungen der inneren Gesinnung des Christen sind, so ruht ihr Werth auch nicht in ihnen selbst und ihrer etwa negativen wie positiven Größe, des Opfers wie der Leistung, sondern in der inneren Gesinnung, deren Erscheinung sie sind. In diesem Sinne, daß kein Leben ohne entsprechende Aeußerung des Lebens ist, ist von einer Nothwendigkeit solcher guten Werke die Rede, nicht etwa sofern sie irgendwie eine Bedingung oder Bestandtheil der Rechtfertigung, d. h. des Gnadenempfangs, sondern sofern sie Beweisung der empfangenen Gnade sind; daher auch nicht von einer Nothwendigkeit auf Kosten der Freiheit, sondern wie die Liebe, deren Erscheinung sie ja nur sind, das innerlich freieste und doch zugleich innerlich nothwendigste ist, so gilt auch von ihnen die Freiheit, und wie der Christ das Gesetz seines Lebens in sich selbst und dem Geiste seiner neuen Geburt aus Gott trägt, so tragen auch die guten Werke ihr Gesetz nicht in einem äußeren Gesetz, unter dem der Christ etwa steht, sondern in dem inneren Leben des Geistes, aus dem sie sind, und in den äußeren Lebensverhältnissen und Berufsstellungen, in welchen der Christ steht, und die ihm Maß und Art seines irdischen Lebens vorschreiben. Davon zu handeln aber ist die Aufgabe der christlichen Sittenlehre.

Ob es einen Lohn der guten Werke gibt? Nicht im Sinne der römischen Kirche, als ob unser Verhältniß zu Gott nach heidnischer Weise auf gegenseitiger Leistung und Gegenleistung stünde, da es vielmehr lediglich ein Verhältniß der Gnade ist, sowohl unser Christwerden wie unser Christenstand, unsere Arbeit in der Berufserfüllung, wie der Lohn, der den Arbeitern im Weinberg ausgezahlt wird. Es wird von den Knechten Gottes nicht mehr erfordert, denn daß sie treu erfunden werden. Diese Treue gilt sowohl der Erfüllung der Aufgabe, die uns zugewiesen ist, wie der Anwendung der Mittel, die uns Gott für jene Berufserfüllung darreicht. Denn jede Anwendung der Gnade erweitert zugleich auch die Empfänglichkeit für die Gnade.

Digitized by Google

Und jeder Fortschritt und Wachsthum des Lebens, das dadurch bedingt ist, ist Lohn der Treue. Denn wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird auch genommen, was er noch hat oder zu haben meint. Das ist die Frucht der Arbeit. Wenn das Leben überhaupt eine Aussaat ist, so findet die Saat ihren Lohn im Wachsthum und in der Ernte. Je nach der Aussaat bemißt sich die Ernte, wie einer säet, so erntet er (Gal. 6, 7 f.), hier schon im Segen, den Gott gibt; denn die Arbeit ist nicht vergebens (1 Kor. 15, 58) — und in diesem Sinne spricht unser Bekenntniß (in der Apologie III, 73) von Verdienstlichkeit der Werke; nicht als ob sie die Rechtfertigung verdienten, sondern anderen Lohn, hier und zukünftig. Die Pforte der Seligkeit zwar öffnet nur der Glaube, d. h. Christus, den wir im rechtfertigenden Glauben ergreifen; aber das Maß der Herrlichkeit der zukünftigen Welt bestimmt sich darnach: nach der Treue in der Verwaltung der zugetheilten Pfunde, d. h. der Gebiete der Wirksamkeit vertheilt Christus dereinst den Lohn der zukünftigen Herrschaft über viel oder wenig Städte, d. i. die Bedeutung und Stellung im Reiche der Zukunft (vgl. Matth. 5, 19: klein oder groß heißen im Himmelreich, Luk. 19, 15 ff.).

6. Dem Lohne der Treue entspricht im Gegensatz dazu das Gericht der Untreue. Denn wie jene die Empfänglichkeit für die Gnade und ihre Gaben mehrt, so mindert die Untreue diese Empfänglichkeit; das Gericht besteht dann in der Minderung des inneren Lebens, im Rückfall und im Abfall. Nicht als ob damit der Geist der Gottesgemeinschaft gleich völlig entzogen würde; aber der negativen Stellung des Menschen zu Gott entspricht auch die Gegensatzstellung des Geistes Gottes zum Menschen, im inneren Strafzeugniß — je nachdem der Untreue sich dadurch weisen und zurückbringen läßt oder sich dagegen verhärtet. Daß ein Wiedergeborener der Gnade völlig entfallen könne, hat Kalvin (und Schleiermacher) in Folge seiner Prädestinationslehre verneint: es sei denn nur ein scheinbar, nicht wirklich wiedergeborener gewesen. Aber die Schrift bejaht es und die Natur der Sache und die Logik des Seelenlebens fordert es. Denn der Apostel spricht Kol. 1, 23 das Verbleiben in der Gnade als Bedingung aus, die auch nicht erfüllt werden kann; und 2 Petr. 1, 9 ist von einem Vergessen der Reinigung der früheren Sünden die Rede, und 2, 20—22, daß man, nachdem man der früheren Ungerechtigkeit entflohen ist, wieder in die vorige Unreinigkeit verflochten werde, so daß das zweite

Digitized by Google

ärger werde denn das erste. Und in diesem Sinne werden auch die Warnungen des Herrn (Matth. 12, 25—32; Luk. 12, 10) an die Pharisäer wie an die Jünger vor der Sünde wider den heiligen Geist zu verstehen sein: es gibt ein Widerstreben wider die Gnade (bei den Pharisäern) oder ein Entfallen aus ihr (bei Jüngern), welche nicht bloß Täuschung wie bei der Verneinung des Menschensohnes ist, sondern bewußte Verneinung der erkannten Wahrheit, so daß aller Sinn für die Wahrheit in solcher entschlossenen Lüge ertödtet ist. Und darnach werden auch die vielverhandelten Stellen Hebr. 6, 4—8 über den Abfall nach reichlicher Erfahrung der Gnade, Hebr. 10, 26 über das muthwillige Sündigen nach vorhergegangener Erkenntniß der Wahrheit und über Sünde zum Tode (1 Joh. 5, 16), welche schließliche Verleugnung des erkannten Sohnes Gottes ist, zu verstehen sein.

7. Wenn der eine Weg in der Tiefe des Verderbens endigt, so liegt andererseits das Ziel der Heiligung aufwärts und findet ihr Ziel in der Verklärung in das Bild Christi. Denn so lange wir im Fleische leben, wird die Vollkommenheit nie erreicht, wie die Römischen oder die modernen Vollkommenheitslehrer diese Möglichkeit irreführend lehren. Denn wenn die Schrift hier schon die Vollkommenheit von uns fordert (Matth. 5, 48: Ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater u. s. w.), so ist es nicht eine quantitative etwa möglichster Häufung guter Werke oder des erreichten Zieles auch in der Gesinnung, denn auch beim besten Leben und bei der herzlichsten Liebe zu Gott in Christo wissen wir, wie viel uns fehlt. „Nicht daß ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's auch ergreifen möchte, nach dem ich von Christo Jesu ergriffen bin" (Phil. 3, 12). Es ist eine Vollkommenheit des Weges, nicht des Zieles; wie unsere Alten sagten; und wie Luther erinnert: der Christ ist ein Werden, nicht ein Gewordensein; wir sind auf dem Wege, es ist im Gang und Schwang. Es „ist noch nicht erschienen was wir sein werden; wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist", erinnert der greise Johannes 1 Joh. 3, 2. Zwar hier schon können und sollen wir unser Ziel immer höher stecken. Denn je weiter der Christ fortschreitet, um so schmerzlicher fühlt er die Entfernung vom Ziel und die Last der noch anhaftenden Sünde. Darum begehrt er erlöst zu werden vom Leibe des Todes (so ist Röm. 7, 24 zu verstehen), um ungestört durch die Sünde in Gemeinschaft mit seinem

Digitized by Google

Herrn zu stehen (Phil. 1, 23: daheim beim Herrn). Aber da der Mensch geschaffen ist in Einheit Leibes und der Seele, und nicht als bloßer Geist, und darin allein seine Vollkommenheit hat, Christus aber ein Erlöser des Leibes wie der Seele und wir hier schon in Gemeinschaft mit dem leiblich lebenden Christus stehen, so ist das Ziel der Sehnsucht des Christen über den Tod hinaus nicht bloß eine geistige Vollendung, sondern auch eine Erlösung des Leibes vom Gesetz der Eitelkeit (Röm. 8, 23) in der zukünftigen Verklärung. Erst in dieser erreicht die Heiligung ihr letztes Ziel. Der gegenwärtige Besitz des Geistes aber ist das Unterpfand und Angeld dieser Vollendung (Eph. 1, 14). Diese Vollendung aber erreicht der Einzelne nur im Zusammenhang mit der Gemeinde, der er angehört; denn das Christenthum ist Gemeinschaft.

Digitized by Google

Sechster Theil der Glaubenslehre.

Die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft in der Kirche Jesu Christi.

§ 73. Die Gründung der Kirche.

1. Die Vorbereitung. Der ewige Liebeswille Gottes, der den Menschen Gottes will, meint nicht bloß Einzelne, sondern die Menschheit als eine Gesammtheit, nämlich die Menschheit Gottes. So ist denn auch das Christenthum, als die Verwirklichung jenes Liebeswillens, nicht bloß die Heilsgemeinschaft des Einzelnen mit Gott in Christo. In diesem Sinne die Reformation verstehen, weil sie alles Gewicht auf den persönlichen Glauben, das persönliche Heil und die persönliche Heilsgewißheit gelegt hat, würde heißen, sie mißverstehen oder wenigstens sie einseitig fassen. Dem Christenthum ist es wesentlich, Sache der Gemeinschaft, also auch der Gemeinde zu sein. Wohl ist es persönliche Gemeinschaft. Aber Sache der Persönlichkeit ist etwas anderes, als Sache nur des Einzelnen. Das Persönliche ist der Gegensatz zum Sachlichen; nicht Einzelnheit, wohl aber Innerlichkeit des Denkens und Wollens; eben damit aber auch Sache der Gesammtheit, nämlich der Menschheit, nur eben der neuen, Gotte zugehörigen Menschheit Jesu Christi, das heißt der Kirche zu sein und in ihr Wirklichkeit und Bestand zu gewinnen. Freilich nicht Kirche als äußere Gemeinschaft gemeint, sondern als innere Heilsgemeinschaft der Gläubigen. In diesem Sinne also haben wir hier zunächst von der Kirche zu handeln.

Und so war sie auch von vornherein von Christus gemeint. Zwar redet Christus von Kirche, d. h. von Gemeinde, und zwar von seiner Jüngergemeinde, nicht gleich von vornherein, sondern erst

Digitized by Google

im Verlaufe seiner Unterweisung, im Matthäusevangelium erst von Kap. 16 (16, 18) an. Man hat dieß zum Anlaß kritischer Fragen und Bezweiflungen und dieses Wort sogar zu einem angeblichen Einschub aus dem 2. Jahrhundert gemacht (so H. J. Holtzmann und Ad. Harnack). Aber es ist begreiflich, daß das Wort von der Kirche erst hier im Zusammenhang und Fortschritt des Lehrwortes Christi eintritt. Denn zuerst galt Jesu Verkündigung seinem Volke überhaupt: dieses sollte Ausgang und Anhalt für die Gesammtgemeinde werden, welche Christus sammeln wollte. Erst als sich, besonders durch den Widerspruch der Oberen Israels, das Verhalten Israels zu ihm gegensätzlich entschied, dachte er daran und redete er davon, daß er seine Gemeinde der Zukunft von der Volksgemeinde Israel werde sondern müssen — wie sich eine ähnliche Wendung später in der Zeit der apostolischen Wirksamkeit wiederholte. Denn zuerst wandte sich das apostolische Wort, durch Petrus den Sprecher der Apostelschaar, an das Volksganze Israels, dieses zu gewinnen: „Ihr Männer von Israel", redet sie Petrus an. Erst nach der entscheidenden Wendung, wie sie sich an den Namen des Stephanus und an dessen Martyrium knüpft, tritt mit der Berufung Pauli für die Heiden die Lösung der Kirche vom Volke Israel ein und in den Vordergrund. Diese Lösung aber bereitet Jesus in der Auswahl der Zwölfe vor, welche die Repräsentation des christlichen Israels und die Häupter seiner zukünftigen Gemeinde werden sollten. Zu diesen also redet er dann, als sich jene zukünftige Lösung entschieden hatte, von seiner Kirche der Zukunft, d. h. von seiner Gemeinde der Gläubigen, welche aus Israel berufen und gesammelt werden sollten, und von dem zukünftigen Beruf der hiefür Erkorenen.

Zwar über die Kirche selbst und was sie sei, unterweist sie Jesus nicht. Aber schon der Name, wie er der Ausdruck für die religiöse Volksgemeinde Israels (hebr. Kahal, griech. ecclesia) ist, bezeichnet sie als ein Analogon der alttestamentlichen Volksgemeinde: also die Gemeinde des neutestamentlichen Volkes Gottes. Will Jesus ihr Wesen näher bezeichnen, so spricht er vom Reiche Gottes. So vor Allem in den berühmten (sieben) Gleichnissen Matth. 13. Dieser Begriff ist neuerdings Gegenstand vielfacher Verhandlungen geworden. Entweder hat man das Wort von einer moralischen Gesinnungsgemeinschaft (so Ritschl nach Kant's Vorgang), oder (besonders seitdem) vorwiegend im eschatologischen Sinne, d. h. im Sinne des zukünftigen

Digitized by Google

messianischen Reiches, verstanden. Aber der Inhalt der Gleichnisse, die das Reich Gottes im Worte Gottes gegründet sein lassen (Same u. s. w.), zeigt, daß es die mit Christus beginnende und gegebene neue Ordnung der Dinge ist, die in der Gesinnung gründet, aber eine Geschichte im Laufe der Zeit und in ihrer Entwicklung hat, um dann in einem Stande der Vollendung ihr Ziel zu finden; daß also das Wesentliche derselben in der persönlichen Gemeinschaft mit Christus besteht. Und so tritt denn auch im Johannesevangelium an die Stelle des Wortes vom Reiche Gottes wesentlich der Begriff der Gemeinschaft seiner Jünger mit Christus und unter einander; in den apostolischen Briefen aber, Pauli vornehmlich, nach der Gründung der Kirche, das Wort und die Thatsache der Kirche. Demnach, werden wir sagen dürfen, der Herr belehrt seine Jünger über die Kirche, indem er sie über das Reich Gottes belehrt. Dieses bildet also den Wesensgehalt der Kirche. So bereitet der Herr seine Jünger für ihren zukünftigen Beruf vor durch seine Belehrung über das Reich Gottes, das sie verkündigen und dem sie dienen sollten. Von diesem zu predigen bezeichnete er als ihren zukünftigen Beruf, sofern sie seine Boten an die Welt sind.

Neben diesem Befehle der Wortverkündigung stellt der Herr die Institution von Taufe und Abendmahl als zukünftigen Brauch in seiner Gemeinde. Denn daß diese beiden Institutionen auf Christus selbst zurückgehen und nicht erst spätere Bildung sind, wie man neuerdings besonders von der Taufanordnung Matth. 28, 18 ff. behauptet hat, werden wir hier nicht zu beweisen brauchen. Von der Taufe ist es schon durch ihren unfraglichen allgemeinen urchristlichen Gebrauch gewiß, und ebenso finden wir das Abendmahl als einen unfraglichen Brauch der ersten Christengemeinde — wenn aber als einen unbeanstandeten Gemeindegebrauch, dann auch als den Vollzug einer Weisung Christi, denn nach dessen Weisung vollzog sich das ganze Leben der ersten Christengemeinde. — Zu diesen beiden Institutionen als Anordnungen Christi tritt dann nur noch etwa seine Weisung über das Verhalten gegen sündigende Jünger hinzu in den grundlegenden Anordnungen über die sogen. Kirchenzucht (Matth. 18, 17), womit also die beabsichtigte Gemeinde der Zukunft wie als eine religiöse so zugleich als eine sittliche Gemeinschaft und Gemeinwesen bezeichnet und gemeint ist. Das also ist das Wesentliche, worin die Vorbereitung der Jünger

Digitized by Google

Jesu für ihren zukünftigen Beruf in und für die Gemeinde Jesu besteht.

Diesen ihren zukünftigen Beruf kündigt ihnen dann der Auferstandene an durch sein Wort von ihrer Sendung — wovon sie ihren Namen als Apostel haben — und die Vergewisserung seines Geistes der neuen Zeit und des Unterpfandes der Sündenvergebung, die mit seiner Verklärung thatsächlich verbürgt ist. Denn so ist jene Geistesanhauchung am Abende des Auferstehungstages gemeint (Joh. 20, 22 f.). Was darin unterpfändlich verbürgt ist, wird den Jüngern thatsächlich zu theil durch die Geistesausgießung an Pfingsten.

2. Die Stiftung der Kirche durch die Geistesausgießung an Pfingsten. Wir lassen von vornherein den Bericht der Apostelgeschichte als geschichtliche Thatsache gelten und fragen nur nach der Bedeutung dieser Thatsache. Die Voraussetzung der Thatsache ist die Gebetsgemeinschaft der Jünger. Das Gebet ist die Frage und Bitte, welche die Jünger an Gott richten (Ap.-Gesch. 1, 14: sie waren stets bei einander einmüthig mit Beten und Flehen), die Pflege der Gemeinschaft ist der Boden, der die Gewährung vorbereitet (2, 1: sie waren alle einmüthig bei einander), die Ausgießung des Geistes war dann die göttliche Antwort und Gewährung, und zwar die Erfüllung der früheren Verheißung des Scheidenden (Joh. 15, 26: wenn der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater u. s. w. 16, 17 ff.). So hat auch Petrus in seiner Pfingstpredigt die Thatsache gedeutet (Ap.-Gesch. 2, 33: nun er durch die Rechte Gottes erhöhet ist u. s. w.). Das ist also das Vorderste: die Gründung der Kirche durch die Ausgießung des Geistes ist eine That Christi, des zu Gott Erhöhten und Verklärten. Nicht einzelne Menschen oder auch Gläubige sind etwa zusammengetreten und haben von sich aus eine religiöse Vereinigung gebildet und gegründet, als einen Akt etwa des Enthusiasmus. Man hat wohl neuerdings die erste Zeit der christlichen Kirche für eine Zeit des Enthusiasmus gehalten und als solche zu verstehen gesucht (Ad. Harnack), so daß also solche Enthusiasten die Kirche gegründet hätten, vielmehr der zu Gott erhöhte Herr hat sich in der Sendung seines Geistes bethätigt und so die Kirche als sein eigenes Werk gestiftet. Auch nicht etwa der Apostel Petrus hat durch die Macht seines Geisteszeugnisses in der Pfingstpredigt den Grund der Kirche gelegt, sondern die

Digitized by Google

Gründung der Kirche selbst geht diesem ersten Geisteszeugniß des Apostels bereits voran.

Worin besteht dieser Vorgang? Vor Allem hat er zur Voraussetzung, daß Jünger vorhanden sind, deren Glaube vollendet worden ist. Denn die Ausgießung des Geistes war das Thatzeugniß der Vollendung Jesu Christi und des Heils in ihm, und durch diese himmlische Thatpredigt auch die Vollendung des Glaubens an ihn, wodurch sie zu Gerechtfertigten geworden sind. Indem aber der Geist ihnen dann einwohnend wurde, haben sie die himmlische Taufe erhalten zu ihrer Wiedergeburt. Das ist mehr, als Joel (3, 1) weissagte in der von Petrus angeführten Stelle des Propheten. Es ist nicht bloß der alttestamentliche Geist, der hier wirksam ist, sondern der Geist Jesu Christi, des vollendeten Heilsmittlers, und seiner Heilsvollendung, der nicht bloß als höhere Macht die Menschen überkommt, sondern der als neues Leben die Herzen erfüllt und eine neue Freudigkeit in ihnen wirkt. Und es zeigte sich in der That, daß sie eine neue Kreatur (2 Kor. 5, 17) in Christo seien. Dadurch sind sie zur Gemeinde geworden und nicht bloß einzelne Gläubige geblieben. Denn der Geist Christi hat als das innere Band sie mit Christo und unter einander verbunden. Diese im Geiste stehende Gemeinde ist es, die sich dann im neuen Gemeindeleben erwiesen hat.

Zu der himmlischen Predigt und der himmlischen Taufe aber, werden wir sagen dürfen, kam dann die himmlische Handauflegung hinzu in der charismatischen Begabung, die den Versammelten zu Theil wurde und sich in den begleitenden Zeichen abbildete: in dem Wehen des Windes, der das Haus erfüllte und die Erregung ihrer irdischen Natur zu neuem Thun im Dienste Gottes abbildete; in dem Feuer, das sich auf die Einzelnen setzte und die Reinigung ihrer Natur für diesen Dienst anzeigte; und in den feurigen Zungen, die sich auf ihre Häupter niederließen, zum Zeichen, daß es das Wort ihres Mundes sei, das in den Dienst Jesu Christi genommen werden sollte. So sind sie als Werkzeuge des heiligen Geistes gekennzeichnet; in diesem Geiste sollten sie die Zeugen Jesu Christi sein; nach der Bestimmung des Herrn Joh. 15, 27; Luk. 24, 48 f.; Ap.-Gesch. 1, 8. In den verschiedenen Sprachen der versammelten Menge hörte man ihr Wort des Zeugnisses: in allen Sprachen der Völker sollte das Wort von Jesu Christo verkündigt werden. Das zeigt die Welt-

Digitized by Google

bestimmung der Kirche und ihres Berufs, die hier im Mittelpunkt Israels ins Dasein trat, um von da aus die Predigerin und Lehrerin der Welt zu werden. — In dieser Pfingstthatsache und ihren Zeichen stellt sich also das Wesen der Kirche dar: als Gemeinde Jesu Christi und als Gemeinwesen seines Dienstes.

3. Nicht minder läßt der geschichtliche Boden der ersten Kirche ihr Wesen erkennen. Zunächst auf dem Boden Israels gegründet zeigt sie thatsächlich Israel als die Stätte der Heilsoffenbarung und des heilsgeschichtlichen Berufs. Denn zu Zion sollen die Völker kommen und im Lichte wandeln, das von Jerusalem ausgeht, nach dem Worte der Propheten (z. B. Jes. 2, 3; Mich. 4, 2). So ist denn die Kirche des Neuen Testaments zunächst israelitisch. Wie Jesus vordem sein Volk Israel zu gewinnen suchte, so suchten auch die Apostel ganz Israel zur Gemeinde Jesu Christi zu machen (Ap.-Gesch. 3, 19 ff.). Und die Gesetzestreue des Jakobus am Ende der Erzählung der Ap.-Gesch. 21, 20 dient derselben Absicht. Aber geht auch die erste Christenheit in den Ordnungen des Gesetzes Israels und seines Tempelkultus einher, so hat das Gesetz hier doch eine andere Bedeutung. Es ist nur Vorbild und Weissagung der Zukunft, die im Erhöhten nun ihre Erfüllung gefunden hat. In diesem Sinne konnte die israelitische gesetzliche Lebensordnung wohl fortbestehen, wie jedes Volk seine nationale Ordnung und Sitte hat. Nicht als wäre dieß ohne die Gefahr einer falschen Ueberschätzung gewesen, wie der Hebräerbrief zeigt. Wenn dieses Halten an den Ordnungen Israels dem Eingang in die Gemeinde Jesu Christi und ihres Glaubenslebens zu dienen bestimmt war, so zeigte sich doch bald, daß dieß eine vergebliche Hoffnung war. Israel weigerte sich einzugehen. Wie es im Leben Jesu zur Krisis kam, so brachte es das Zeugniß des Stephanus hier zur Krisis. Das ist die entscheidende Bedeutung des Stephanus und seines Martyriums — des ersten Märtyrers daher in der Nachfolge des Leidens Christi des „Menschensohnes". An das Wort Christi vom Menschensohne und von seiner Erhöhung, das er vor dem Hohenpriester sprach (Matth. 26, 64), schließt sich das Zeugniß dieses ersten Märtyrers von dem erhöhten Menschensohne an (Ap.-Gesch. 7, 55 f.). Damit entschied sich das Geschick Israels für die Folgezeit: Israel blieb außerhalb der Kirche Jesu Christistehen, und wurde damit — für jetzt — als Volk seines heilsgeschichtlichen Berufs verlustig. Sein Beruf beschränkt sich auf eine

Digitized by Google

Auswahl und konzentrirt sich vor Allem auf den Apostel Paulus. Aber in dieser Auswahl bewahrt sich sein Beruf. Die neutestamentliche Literatur ist auf dem Boden Israels erwachsen. Darin ist Israel zum Lehrer der Heiden geworden. Ist die Heilsgemeinschaft des Volkes Israel für die Gegenwart geschwunden, so ist sie Sache der Zukunft geworden. Wollte Israel nicht das erste Volk innerhalb der Zeit der Kirche sein, so sollte es dafür das letzte werden (vgl. Röm. 11). Die Zwischenzeit aber gehört den Heiden. Und wenn einzelne Israeliten in der Zwischenzeit sich der Kirche Jesu Christi anschließen, so können sie es doch nicht als Volk und als Angehörige ihres Volkes thun — es gibt keine israelitische Christenheit oder christliches Israel in der Gegenwart —, sondern sie werden damit Glieder der Kirche, die aus den Heiden ist. Das spricht der Hebräerbrief aus mit den Worten Hebr. 13, 12 f.: Er hat gelitten außen vor dem Thor. So lasset uns nun zu ihm hinausgehn außer dem Lager und seine Schmach tragen.

Denn die Zwischenzeit gehört den Heiden. Auf den Boden der Heidenwelt ist die Kirche übergegangen. Das lehrt die Apostelgeschichte. Denn ihr Thema lautet: Von Jerusalem nach Rom. Wie Israel, da es christlich werden sollte, bleiben konnte, das es war in seinen nationalen Sitten und Ordnungen, so konnten auch die heidnischen Völker bleiben, was sie sind, in ihren nationalen Sitten und Ordnungen, die Hellenen Hellenen und die Römer Römer — nur den Glauben an Jesum Christum sollten sie annehmen und die sittlichen Folgerungen dieses Glaubens ziehen, indem sie dem heiligen Geiste Raum gaben, sein Werk an ihren Seelen zu thun. Selbst solche Institutionen wie die Sklaverei konnten fortbestehen. Auch sie sollte und konnte eine Stätte christlicher Bethätigung werden bei Herren und Sklaven (vgl. den Brief an Philemon). Die Mission hat in ihrer Heidenpredigt und -bekehrung nicht die Aufgabe, die Völker zu entnationalisiren und etwa aus Hindus oder Afrikanern Europäer zu machen. Sie treten nur durch den Glauben ein in den Zusammenhang der Heilsgeschichte Israels und des dort erwachsenen Heils. Durch den Einen Glauben sind sie Alle Angehörige Christi und eine neue Kreatur und haben Alle in Einem Geiste den Zugang zum Vater (Eph. 2, 18).

Daraus also, mögen wir auf den Vorgang der Kirchengründung an Pfingsten oder an die Eingründung der ersten Kirche auf dem

Digitized by Google

Boden Israels und der Heiden blicken, ersehen wir, daß das Wesen der Kirche nicht in irgendwelcher Aeußerlichkeit des Volksthums oder der Sitten und Gebräuche besteht, sondern innerlicher Art ist, im Glauben und im Geiste Jesu Christi. Darnach also bestimmt sich das Wesen der Kirche.

§ 74. Das Wesen der Kirche.

Der Erhöhte, sahen wir, schafft die Kirche durch die Ausgießung seines Geistes. Wir sprechen und bekennen also:

1. Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige, christliche Kirche. Wir schließen beide zusammen, die Kirche und den heiligen Geist. Denn wir haben die Kirche vom heiligen Geiste aus, indem dieser eine Stätte gewinnt in der Menschheit und eine Wohnung in den Herzen der Menschen, und damit auch dem Heile Christi eine Stätte schafft auf Erden. Darum heißt die Kirche eine Stätte des heiligen Geistes, wie sie Jesus in seinen Abschiedsreden charakterisirt (Joh. 14, 16. 17). Als Stätte des heiligen Geistes aber dient die Kirche der Heilsvermittlung und Heilsaneignung Christi. Denn wie Luther sagt im Gr. Katechismus: Der heilige Geist führt uns in seine Gemeinde und legt uns in der Kirche Schoß. Sie ist also innerlicher Art. Nicht etwas Aeußeres macht die Kirche zur Kirche, auch nicht die berechtigtste Aeußerlichkeit, wie die israelitische seinerzeit war. Nichts, was der Naturordnung angehört; denn das Alles gehört nach der Schrift zum „Fleisch". Aber auch nicht die Mittel der Heilsordnung, also nicht die Gnadenmittel und ihre Verwaltung gründen sie. Denn diese haben die Kirche selbst schon zur Voraussetzung und sind eine Bethätigung der Kirche. Die Kirche ist also nicht etwa, wie sie vielfach angesehen und bezeichnet wird, ihrem Wesen nach und vor Allem Gemeinschaft der Gnadenmittel, also etwas Anstaltliches; auch nicht etwa die Gesammtheit der Getauften, so daß die Handlung der Taufe die Kirche zur Kirche machte. Noch weniger ist es die Kirchenordnung oder Verfassung (wie Rom lehrt). Sondern der heilige Geist und seine Einwohnung hat die Jünger zur Kirche gemacht; dann erst haben die Jünger zu predigen und zu taufen begonnen und die schon vorhandene Kirche auszubreiten. Ist die Kirche also ein Werk Christi und seines Geistes — nach ihrer objektiven Seite —, die vorderste Wirkung des heiligen Geistes aber

Digitized by Google

der Glaube als dasjenige gottgewirkte persönliche Verhalten, durch welches das Heil angeeignet wird, so ist die Kirche „die Sammlung der Gläubigen", die Wirkung des Glaubens aber, wie wir sahen, Rechtfertigung und Wiedergeburt, die Kirche also die Gemeinde der Gerechtfertigten und Wiedergeborenen. Durch beides aber, die Rechtfertigung und Wiedergeburt, werden die Gläubigen der Welt entnommen und Zugehörige Gottes, d. h. wie die Schrift sie nennt: Heilige. In diesem Sinne also werden wir den Satz des apostolischen Symbols: „die Gemeinschaft, oder: die Gemeinde der Heiligen" zu verstehen haben; wenigstens nach evangelischem Verständniß, mag auch vielleicht die ursprüngliche Meinung dabei zunächst an die Märtyrer oder die übrigen Heiligen im Himmel gedacht haben. Der heilige Geist aber ist in den Bildreden Jesu vom Weinstock und den Reben als der innere Zusammenhang zwischen beiden gemeint, der die Einzelnen als Glieder des Leibes Christi mit ihm, dem Leibe, vereinigt, und welcher als der Geist Christi eben die Seele dieses Leibes ist. In diesem Sinne wird die Kirche als der Leib Christi, das Verhältniß zwischen ihm und seiner Gemeinde wie das zwischen Geist und Leib, oder auch wegen seiner unvergleichlichen Innigkeit mit dem Verhältniß von Mann und Weib (Eph. 5, 23 ff.) verglichen, oder wegen der Einwohnung Christi in seiner Gemeinde diese als das Haus Christi, als der Tempel des heiligen Geistes, als das geistliche Volk Gottes bezeichnet, das vom Geiste Gottes gezeugt, durch das gleiche Leben des heiligen Geistes in Glaube, Liebe, Hoffnung mit einander verbunden, die innigste und zugleich realste Gemeinschaft darstellt, die es auf Erden gibt, und welche die Zeiten und ihren Wechsel überwährt und in die Ewigkeit reicht. Das ist die Kirche in ihrem geistlichen Wesen.

2. Ist diese Kirche im geistlichen Sinne oder die sogenannte wesentliche Kirche unsichtbar oder sichtbar? Gewöhnlich lautet die Antwort: nach evangelischer Lehre: unsichtbar. Aber wir werden, richtig verstanden, sagen müssen: unsichtbar und sichtbar zugleich. Denn zunächst zwar ist diese Kirche, im eigentlichen Verstande gefaßt, unsichtbar, weil geistlich. Denn ein Werk des Geistes ist sie auch in ihrem eigentlichen Wesen und ihrer inneren Einheit als eine Gemeinschaft des Glaubens (oder vielleicht richtiger: Gemeinschaft am Glauben) innerlich und geistlicher Art. Und Luther betont dieß gern und oft, daß sie ein Glaubensartikel sei, sie gehöre ins Credo; denn was

Digitized by Google

man sehe, das glaube man nicht, man glaube aber, was man nicht sehe, so sprechen wir: Ich glaube eine heilige u. s. w. Kirche. Das heißt aber nicht, sie sei nur eine Idee oder ein Ideal oder ein Gedankending, wie die Römischen (z. B. auch Möhler und Döllinger in seiner früheren Zeit) gern entgegenhalten; eine Art sogen. „Platonischer Republik", sondern, obgleich etwas Innerliches, doch eine Realität, und zwar die wesentlichste Realität, welche bleiben wird, wenn alle anderen Realitäten dieses irdischen Lebens dem Tode verfallen. Aber sie ist nicht bloß unsichtbar, sondern es eignet ihr — nämlich jener wesentlichen oder geistlichen Kirche — auch eine wesentliche Sichtbarkeit, nicht bloß diese äußere empirische, die wir sehen und greifen u. s. w. können. Denn es ist der Kirche wesentlich, dieser Weltzeit anzugehören; denn sie ist die Sammlung der Gläubigen im Fleische, sie ist die gegenwärtige interimistische Gestalt des Reiches Gottes hienieden.

Eben deßhalb nun aber ist das Wirken Christi und des heiligen Geistes durch äußere Mittel, nämlich durch die Gnadenmittel vermittelt. An sie ist der Glaube und seine Bewirkung gebunden, an sie daher auch der Bestand der Kirche, als der Gemeinde der Gläubigen, gebunden. Die Gnadenmittel aber sind sinnenfälliger Natur, weil sie den im Fleische lebenden Menschen die göttliche Gnade vermitteln sollen. Diese Gnadenmittel gehören also wesentlich mit zur Kirche. In ihrer Verwaltung hat demnach die Kirche eine wesentliche Sichtbarkeit. So weit die Verwaltung der Gnadenmittel geht, so weit geht die wesentliche Sichtbarkeit der Kirche. In diesem Sinne definirt denn auch der 7. Artikel der Augsburgischen Konfession die Kirche ihrem Wesen nach: als die Gemeinschaft der Heiligen (d. i. Gläubigen), in welcher das Wort Gottes recht gelehrt und die Sakramente schriftgemäß verwaltet werden, d. h. Christus in beiden gegenwärtig ist und sich bezeugt. Damit also ist die Kirche ihrem Wesen nach beschrieben, und zwar richtig und vollständig, als unsichtbare und sichtbare zugleich, oder als geistleibliche. Und jede Bestimmung und Entwicklung des Kirchenbegriffs wird auf dieser Bahn bleiben müssen, wenn sie die richtige Linie einhalten soll. Denn diese Sichtbarkeit ist, wie man sich ausdrückt, de jure divino, im Sinne der Heilsnothwendigkeit. Darum sind diese Gnadenmittel auch die rechten Mittel, an denen man die Kirche erkennen und beurtheilen kann, die Merkzeichen und Kennzeichen der Kirche, denen

Digitized by Google

gegenüber alle anderen Kenn- und Merkzeichen untergeordneter Art sind. So ist demnach in einer berühmten Stelle der Apologie (VII u. VIII, 5 S. 144 f.) die Kirche beschrieben: sie ist nicht bloß eine Gemeinschaft äußerer Dinge und Gebräuche wie andere Gemeinwesen, sondern vorzugsweise (d. h. dem Wesen nach) Gemeinschaft am Glauben und heiligen Geist in den Herzen (die unsichtbare Seite), welche doch auch äußere Kennzeichen hat, woran man sie erkennen soll (die wesentliche sichtbare Seite), nämlich die reine Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente u. s. w. Und diese allein heißt der Leib Christi.

3. Diese Gnadenmittel aber erfordern ein Amt ihrer Verwaltung, wodurch die Kirche das Gemeinwesen des Dienstes Jesu Christi, somit eine anstaltliche wird. Denn die Gnadenmittel wollen verwaltet sein; dadurch erbaut sich die Kirche und erhält und mehrt ihren Bestand. So ist sie zuvörderst zwar Sammlung, nämlich der Gläubigen, sodann aber auch zugleich sammelnde Anstalt, und tritt so in den Dienst Christi. Wie sie Erzeugniß der Wirksamkeit Christi ist, so ist sie zugleich auch Organ dieser Wirksamkeit. Wie vom Christen selbst das Doppelte gilt: ein Kind Gottes und ein Knecht Gottes zu sein, so gilt dieß Doppelte auch von der Kirche in ihrem Verhältniß zu Christus. In diesem doppelten Sinne mögen wir sie seinen Leib nennen. Denn der Leib ist zugleich das Organ unserer Wirksamkeit. So bethätigt sich Christus durch sie als sein Organ, sich bezeugend, wirkend, sich aneignend u. s. w. So weit das Wort von Jesu Christo verkündigt, so weit die Taufe verwaltet wird u. s. w., so weit erstreckt sich auch die Kirche und ihr Thun. Nicht als ob alle Getauften zur Kirche im wesentlichen Sinne gehörten, so daß man daraus das Wesen der Kirche bestimmen könnte, sondern so weit geht nur eben die Wirksamkeit der Kirche und bethätigt sich Christus durch sie und sind die Getauften u. s. w. dem Thun Christi unterstellt.

Diese Thätigkeit der Kirche fordert nun ein Amt der Gnadenmittel im Dienste der Kirche und ihrer Selbstverwaltung. Denn um den Beruf der Kirche handelt es sich, d. h. derer, die damit beauftragt sind, nicht um ein Thun der Christen als solcher, oder um das sogen. allgemeine Priesterthum, welches dem Einzelnen zukommt, sondern um ein Thun und einen Beruf der Gemeinde und im Namen und Auftrag der Gemeinde. Denn die der Gemeinde

Digitized by Google

verliehenen und zum Wesen derselben gehörigen Gnadenmittel wollen auch von Gemeinde wegen verwaltet sein. In diesem Sinne also gehören, weil die Gnadenmittel, so auch das Amt der Gnadenmittel zum Wesen der Kirche. Nicht vom empirischen Amte ist hier die Rede, wie es in der äußerlich geordneten Kirche besteht mit seinen mancherlei Funktionen und Aufgaben, sondern von dem, was das Wesentliche des Amtes ausmacht, d. h. vom Amte der Gnadenmittel. Insofern also gehört das Amt von Gottes wegen zur Kirche, d. i. heilsordnungsmäßig, zum Seligwerden. So weit also erstreckt sich die geistliche oder die wesentliche Kirche nach ihrer unsichtbaren und sichtbaren Seite.

Wenn das Bisherige die Kirche in ihrem Wesen oder Sein beschreibt, so will dieß Sein aber auch ein Dasein und ein Wohlsein auf Erden haben in einer wohlgeordneten Leiblichkeit, und will die geistliche Realität auch eine irdisch oder weltlich leibliche Existenz gewinnen und in äußerer Ordnung verfaßt sein. Das ist

4. die empirische Kirche. Denn die Kirche ist zwar ihrem Wesen nach die Gemeinde der Gläubigen, aber sie ist nicht als Gemeinde der Gläubigen wirklich, sondern diese ist nur in einer irdischen Erscheinung vorhanden, die nicht ohne Weiteres Erscheinung ihres Wesens ist, sondern der ihr Wesen verborgen einwohnt, und worin sie ihr Leben vollzieht und bethätigt. Denn die Erfüllung ihres Berufs auf Erden bringt es mit sich, daß sie sich zur umgebenden irdischen Wirklichkeit in mannigfaltige Beziehung setzt und sich hiefür äußerlich organisirt. Jene Anstaltlichkeit der Kirche in den Gnadenmitteln zwar ist heilsnothwendig, diese empirische Darstellung und Einkleidung der Kirche aber ist geschichtlich nothwendig. Dieß meinte der Herr im Gleichniß, wenn er vom Sauerteig im übrigen Teig oder vom Schatz im Acker spricht. Und dieß meint auch unser Bekenntniß im 8. Artikel der Augsburgischen Konfession, wo von dem gemischten Zustand und der empirischen Wirklichkeit der Kirche die Rede ist. Zu dieser Hülle der Kirche als Gemeinde der Gläubigen gehört es vor Allem, wenn wir die Kirche als die Gesammtheit der Berufenen bezeichnen. „Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“ (Matth. 20, 16), d. h. nicht alle Berufenen sind wirklich Jünger Christi oder Glieder der Kirche im eigentlichen Sinne. Es sind wie zwei konzentrische Kreise. Nicht, wie man es vielfach faßt, die unsichtbare und die sichtbare Kirche

Digitized by Google

sind zwei solche Kreise, sondern die wesentliche, geistleibliche, unsichtbar sichtbare und die empirische Kirche sind zwei solchen Kreisen vergleichbar. Denn die wesentliche Kirche ist in jener empirischen beschlossen. In dieser aber ist die Gesammtheit der Berufenen das erste. Denn das Wort der Berufung, das an die Menschen in der Welt ergeht, ist das Vorderste. Das ist die erste Aufgabe und Arbeit der Sammlung und ist das Vorderste in der Pädagogie der Kirche. Wenn — im Gleichniß geredet — die Fische gewonnen werden sollen, so müssen sie im Fischnetz gesammelt werden. Nicht als ob alle Fische gute Fische wären. Aber sollen sie gerettet werden, so muß das Netz in das Meer ausgeworfen werden, die Fische zu sammeln. Und so hat man denn auch im Bilderkreis der alten Kirche die Kirche gern dargestellt. Wie dies aber von der Kirche überhaupt gilt, so gilt es auch von jeder einzelnen Gemeinde. Nur so verstehen und würdigen wir die einzelnen Gemeinden und die Arbeit an ihnen recht und bewahren uns wie vor falschem Idealismus und eitlen Hoffnungen auf der einen, so auf der anderen Seite vor Verzweiflung und Mißmuth, als brächten wir unsere Tage vergeblich zu. Die Gemeinden, wie sie wirklich sind, gehören zur Pädagogie der empirischen Kirche. Die wahre Kirche der Gläubigen ist dareingemengt und verborgen, und oft nur zu sehr verborgen. Es ist unmöglich und vergeblich, die wahre Gemeinde der Gläubigen aus der empirischen Gemeinde der Berufenen herauszuschälen. Das wäre sektenhafter Separatismus. Jene bildet nur den inneren verborgenen Kern. Dieser aber ist immer ein Gegenstand des Glaubens, wenn er sich auch oft völlig dem Blicke entzieht. Wir müssen glauben, ohne zu sehen. Aber wir dürfen auch glauben. Denn wo Gottes Wort ist, da muß auch Gottes Volk sein, sagt Luther. Aber auch wo Gottes Volk sein soll, da muß auch Gottes Wort sein. Wir sollen also an das Amt und seine Erfolge mit mäßigen Erwartungen, aber doch auch mit Erwartungen gehen. Die innere geistliche Gemeinde in der äußeren empirischen ist das eigentliche Subjekt des kirchlichen Handelns, die äußere empirische ist mehr nur das Objekt desselben, wenn auch in der empirischen Kirche und ihrer rechtlichen Ordnung noch so viel äußere Befugnisse ihr übertragen sind. Der pädagogische Gesichtspunkt hat immer das sachlich Maßgebende zu sein.

In diesem Sinne ist auch über die Frage zu urtheilen, ob die Ungläubigen zum Leibe Christi als Glieder gehören. Diese Frage

Digitized by Google

hat vor etlichen Jahrzehnten einzelne ernste Kreise unserer Kirche bewegt. Der Herr redet im Gleichniß vom Unkraut, das auf dem besäten Acker, d. h. der empirischen Kirche der Berufenen besteht und aus pädagogischen Gründen bleiben soll bis zum letzten Gericht; denn zwar in der äußeren Natur kann nicht aus Unkraut ein gutes Gewächs werden, wohl aber kann das im Menschenleben noch immer stattfinden; und nicht eine vorübergehende Zeit entscheidet, sondern der Ausgang. Unser Bekenntniß (in der Apologie) nennt solche, in denen Christus nicht eine Wirkung der Gnade hat, nicht Glieder am Leibe Christi, sondern „Glieder des Teufels" — die aber Christi werden können. Wir sollen also in Geduld arbeiten und nicht müde werden und die Hoffnung nicht aufgeben.

Ist aber die Kirche um ihrer pädagogischen Aufgabe willen eine Sammlung der Berufenen, so wird sie dieser Aufgabe zu dienen suchen, indem sie sich in ihrem gesammten äußeren Leben organisirt, in Lehre, Kultus, Verfassung. Denn alle diese Erscheinungsformen ihres Lebens dienen ihr als Mittel für die Erfüllung ihres wesentlichen Berufs, die Kirche der Berufenen zur Gemeinde der Gläubigen zu erheben. Denn zunächst zwar ist die Heilslehre, in welcher sich der Glaube ausspricht, niedergelegt im Bekenntniß der Kirche, welches den Mittelpunkt der organisirten Kirche bildet, und welches daher für alles kirchliche Thun und Leben maßgebend sein soll. Denn aller Glaube, wenn er in die Erscheinung tritt, nimmt die Gestalt eines Bekenntnisses an. Dieses aber entfaltet sich in der ausgeführteren Lehrdarstellung und Lehrvermittlung zur kirchlichen Unterweisung, deren die Kirche, um sich in ihrer Art zu erhalten und fortzupflanzen, nicht entbehren kann. Um deßwillen verglich Melanchthon, dem die Erfüllung dieser Aufgabe der Kirche besonders am Herzen lag, die Kirche gern mit einer „Schule" und nannte sie wohl auch so; wie denn auch die folgende Theologie hauptsächlich an ihn und an seine Unterweisung anknüpfte.

Neben die Lehrunterweisung aber stellt sich der Kultus sowie die religiöse Lebenssitte überhaupt. Denn der Kultus ist nicht bloß Erscheinung des religiösen Glaubenslebens, sondern auch Mittel desselben und von pädagogischer Bedeutung. Er dient nicht bloß den gereiften Gläubigen oder den Vollendeten, sondern wesentlich auch der Erziehung und Förderung der Berufenen oder zu Berufenden, daß sie Glaubende werden. Das ist die Mütterlichkeit der Kirche

Digitized by Google

gegen ihre unmündigen Glieder, die sie nicht bloß an den Jugendlichen, sondern auch an den Erwachsenen besitzt, so lange sie noch in den ersten Stadien kirchlicher Entwicklung und Förderung stehen. Diese Ordnungen und Sitten der Kirche sind nicht Sache göttlicher Vorschrift oder des heilsnothwendigen Glaubens, sondern menschlicher Ordnung zum Zwecke der Erziehung der Glieder der Kirche; eben deßhalb aber sind sie zwar nicht dogmatische Forderungen, aber doch von ethischer Bedeutung, und ihre Verletzung, wenn ohne zwingende Noth, nicht etwa Irrlehre, d. h. sogen. Häresie, wohl aber Impietät, und in diesem Sinne sittliche Versündigung. Dieß hat besonders Melanchthon geltend gemacht und sich deßhalb gegen den separatistischen, d. i. falsch subjektivistischen Geist nachdrücklich erklärt.

Wie nun aber alle äußere Lebensordnung sich in Recht fassen muß, so ist auch die empirische Kirche ein rechtliches Gemeinwesen, und gehört daher Recht und Rechtsordnung zwar nicht zur wesentlichen oder geistlichen Kirche, wohl aber zur empirischen, damit sie eben jenes sei und bleibe. Hat es aber das Recht mit erzwingbaren Handlungen zu thun, so stehen also auch die Diener der Kirche, sofern sie im Dienste der empirischen Kirche stehen, unter diesem Rechte und seiner Erzwingbarkeit, also auch unter dem Strafrechte der Oberen der Kirche, so daß ein Diener der Kirche im Falle des Ungehorsams in Strafe genommen oder schließlich abgesetzt werden kann oder muß, mag er auch für seine Person vielleicht noch so sehr ein Kind Gottes sein und im Reiche Gottes stehen. Diese Rechtsordnung der Kirche aber fordert eine rechtliche Verfassung und Leitung der Kirche, sowohl in der einzelnen Lokalgemeinde, als im größeren Gesammtorganismus. Denn zunächst zwar besteht die Kirche in Form der Lokalgemeinde, aber die Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses drängt mit Naturnothwendigkeit, wo die äußeren Bedingnisse nnd Voraussetzungen dazu vorhanden sind, zum Zusammenschluß in einem Gesammtkörper der einzelnen Gemeinden, die auf einander angewiesen sind. Das aber fordert Verfassung und Regiment sowohl des Ganzen, zum Schutz der einzelnen Gemeinde, daß diese einen Anhalt an höherer menschlicher Autorität habe und nicht dem Einzelbelieben preisgegeben sei — „es müssen Superattendenten (d. h. Aufsichtsbehörden) sein", pflegten unsere Alten zu sagen; als auch innerhalb der einzelnen Gemeinden selbst. Denn das Pfarramt, wie es in empirischer Wirklichkeit besteht, ist nicht

Digitized by Google

bloß das Amt des Wortes und des Sakraments, sondern schließt noch eine Menge von äußeren Geschäften rechtlicher Vorstandschaft und Leitung in sich, die nicht heilsnothwendig sind wie jene Wortverkündigung, wohl aber geschichtlich nothwendig. Diese Vorstandschaft oder Leitung ist daher nicht von Evangeliums wegen und in diesem Sinne „de jure divino", sondern nach menschlichem Recht, aber deßhalb doch nicht ohne Gottes Willen — denn Gott ist ein Gott der Ordnung und will die menschlichen Dinge unter Recht und Gesetz gefaßt wissen — und gehört insofern unter „das vierte Gebot", welches diesen Willen Gottes für das irdische Leben ausspricht und feststellt. Es ist also nicht, wie man wohl zuweilen gesagt hat, etwa das Pfarramt göttlicher Ordnung und Festsetzung, das Kirchenregiment aber nur menschlicher. Denn auch jenes gilt vom Pfarramt nur so weit, als es eben Amt des Wortes ist, während alles andere in ihm nur Mittel für jene wesentliche Erfüllung des Amtes ist und in seiner Ordnung daher menschlicher Stiftung. Das Kirchenregiment aber, zunächst menschliche und geschichtliche Ordnung, und nur insofern nach dem Willen des Gottes der Ordnung, hat sein Ziel und seinen Endzweck in der Fürsorge für das Amt des Wortes und insofern für den Dienst am Evangelium. Und wenn man gefragt hat, zumal in freikirchlichen Kreisen, ob das Kirchenregiment „Obrigkeit" sei, für die man zu beten verpflichtet sei, so werden wir antworten müssen: allerdings ist sie das, wie es sonst Obrigkeit gibt im Gebiete der göttlichen Schöpfungsordnung, für welche man zu beten verpflichtet ist.

In diesem Sinne also — um das Ausgeführte zusammenzufassen — haben wir zu unterscheiden zwischen der wesentlichen oder geistlichen und der empirischen oder rechtlichen Kirche, die doch beide zusammengehören und auf einander angewiesen sind; nicht zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche; denn jene wesentliche oder geistliche Kirche ist unsichtbar und sichtbar zugleich; wohl aber zwischen wesentlicher und irdisch empirischer Sichtbarkeit. Diese empirische Kirche schließt jene wesentliche in sich: einen himmlischen Schatz im irdischen Gefäße.

Von da aus ist die Entwicklung der Kirche und der Lehre von der Kirche und ist der Gegensatz der evangelischen und der römischen Kirche zu beurtheilen, wie er sich geschichtlich herausgebildet hat.

Digitized by Google

5. Denn wenn wir die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Kirche ins Auge fassen, so ist es nicht bloß in den Schriften des Neuen Testaments, sondern ist es auch in der ersten Zeit der nachapostolischen Kirche der Fall, und war es auch natürlich, daß man die beiden Seiten der Kirche, ihre innere geistliche und ihre äußere empirische, als eine zusammengehörige Einheit faßte. Denn so viel man auch schon in den Tagen der Apostel in Lehre und Leben an der äußeren Wirklichkeit der Kirche zu tadeln und zu strafen hatte, so sah man in dieser Wirklichkeit dennoch das geistliche Haus Gottes und den Leib Jesu Christi, dem die äußeren Bekenner angehörten. Denn es war immer eine That des Glaubens, sich als Glied dieser Gemeinde auf Erden zu bekennen. Es war daher noch kein Anlaß, auf das gegenseitige Verhältniß und den Unterschied der beiden Seiten zu reflektiren; in der äußeren Kirche sah man trotz ihrer verschiedenen Mängel die Wirklichkeit ihres inneren Wesens. Allerdings war es natürlich, daß das Interesse sich zunächst dem äußeren Bestande und seiner Sicherung zuwandte. Denn die Kirche mußte eine Weltwirklichkeit gewinnen; nur in Gestalt bestimmter Ordnung konnte sie ihren Beruf auf Erden erfüllen und auch dem Irrthume, der sich in sie eindrängte, wehren. In diesem Sinne hat am Anfange des 2. Jahrhunderts der Bischof Ignatius von Antiochien in seinen Briefen die episkopale Verfassung der Kirche empfohlen und damit den Widerstreit gegen die christologischen Irrthümer seiner Zeit verbunden. Die äußere Organisation war ihm zugleich die Erscheinung ihres Wesens und die Sicherung der Gegenwart und Wirksamkeit Christi selbst. Waren hier die zwei Seiten der Geistigkeit und der äußeren Ordnung verbunden, so traten diese in der weiteren Entwicklung bald aus einander: nach Seiten der falschen einseitigen Geistigkeit im Montanismus, welcher (vor Allem in Tertullian am Ausgange des 2. Jahrhunderts) der „Kirche der Bischöfe" die „Kirche des Geistes" in seinem Propheten gegenüberstellte und damit die Reihe der Erscheinungen einseitiger Geistigkeit eröffnete, die sich durch alle Jahrhunderte der späteren kirchlichen Entwicklung in den verschiedensten sektenhaften und separatistischen Gestaltungen herabzog; und nach Seiten der einseitigen Betonung der verfassungsrechtlichen Aeußerlichkeit, deren Vertreter in der Mitte des 3. Jahrhunderts der Bischof Cyprian von Karthago wurde, welcher jene falsche Geistigkeit des (tertullianischen) Montanismus

Digitized by Google

durch die Betonung des Episkopats zu überwinden suchte. Denn an diesen und sein Wirken sei die Gegenwart des Geistes Gottes in der Kirche gebunden; denn — so lehrte er — die Kirche in ihrer äußeren episkopalen Verfassung ist die allein legitime Mittlerin des Heils; sie besteht wesentlich im gesetzmäßigen Priesterthum, dem der Christ zu gehorchen verpflichtet ist; die Vertreter dieses Priesterthums sind die Bischöfe, in denen sich die Einheit der Kirche darstellt. In diesen Gedanken Cyprian's spricht sich bereits das Wesentliche des römischen Kirchenbegriffs aus. Und auch Augustin († 430) durchbricht diese Linie nicht. Denn so sehr er in seinem Kampfe mit der Sekte der Donatisten über die Heiligkeit der Kirche gegenüber ihrer thatsächlichen Wirklichkeit zwischen der Kirche nach Seele und Leib oder als wahren Leib Christi und als gemischten Leib unterschied und sich so der biblischen Wahrheit näherte, so ist ihm der wahre Leib doch an die katholische Kirche im räumlichen Sinne gebunden. So steht er also ebenfalls auf der Linie, die zur Kirche des Papstes und zur kirchlichen Doktrin Roms führt. Die Kirche Roms und des Papstes — das ist die päpstliche Doktrin — ist schlechthin identisch mit der Kirche selbst. Was von dieser ihrem Wesen nach gilt, gilt auch von jener in ihrer offiziellen Repräsentation. Die Kirche des römischen Bischofs und ihre Mitgliedschaft ist daher nothwendig zur Seligkeit und allein selig machend; außer ihr gibt es kein Heil. Von diesem Rechtsgemeinwesen, in welchem sich das Rechtsgemeinwesen des alten römischen Kaiserthums, nur eben in christlichem Gewande, fortsetzt, gilt daher, was von jedem Rechtsgemeinwesen gilt, nämlich nothwendig eine sichtbare und greifbare Herrschaft zu sein, die zwar geistliche Gnadengüter besitzt und verwaltet, ohne aber damit aufzuhören, ein äußeres Rechtsgemeinwesen zu sein, und ohne daß sie selbst und ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft des heiligen Geistes wäre. Nur den einen Unterschied der Lehrenden und der Hörenden, der Herrschenden und der Gehorchenden kennt sie. Und wir werden allerdings bekennen müssen: diese große Rechtsanstalt ist das größte äußere Werk des menschlichen Geistes und seiner Geschichte; ein alles umfassender Organismus, der von breitester Basis aus zur monarchischen Spitze aufsteigt und sein Netz über alle Gewissen seiner Glieder wirft und damit die schwachen Gemüther ebenso wie die stolzen Geister gefangen nimmt, die nicht sowohl nach innerer Gewißheit, als vielmehr nach äußerer Sicherheit begehren. Freilich ein ganz anderes

Digitized by Google

Bild der Kirche, als es uns in der Schrift und ihrer Verkündigung entgegentritt.

Es war natürlich, daß gegen diese falsche Aeußerlichkeit der Rechtsanstalt sich in den verschiedensten Formen sektenhafter Erscheinungen im Mittelalter der entgegengesetzte Protest geltend machte, von welchem jener Kirche des Rechts die Kirche des Geistes, oder der Kirche des äußerlichen Gehorsams die Gesammtheit der von Gott Erwählten gegenübergestellt wurde. Und allerdings konnte dieser einseitige Gegensatz am Anfange der reformatorischen Bewegung auch Luther's nahe treten, bis ihn Luther selbst, von seinem Glaubensbegriff und der dadurch regulirten Heilserkenntniß aus, überwand. Es läßt sich wohl verstehen, daß es ihm ein heißer innerer Kampf gewesen ist, von dieser Kirche sich geschieden wissen zu sollen, von der es doch heißt — wie er selber einmal sagte —: ich glaube eine heilige katholische apostolische Kirche. Seine ganze Lehre von der Kirche ist eine innere Zurechtstellung mit dieser Anfechtung und Versuchung seiner Gedanken. Sowohl in seinen Katechismen als in seiner Schrift „von den Konzilien und Kirchen" (1539) setzt er sich damit auseinander und entwickelt das geistliche Wesen der Kirche. Die Darstellung, die wir oben in der Ausführung gegeben, ist nichts als eine Wiedergabe seiner Gedanken, sowie der Erörterungen, die in seinem Sinne Melanchthon in der „Apologie" anstellt. Man hat zwar in einzelnen späteren Aeußerungen Melanchthon's eine Abweichung von dieser lutherischen Fassung finden wollen, wenn Melanchthon hier ausdrücklich die unsichtbare Kirche zu leugnen und sie zu einer Gemeinschaft des äußeren Bekenntnisses zu machen scheint. Aber das ist Täuschung. Melanchthon ließ sich durchweg, auch in seinen dogmatischen Erörterungen, von dem praktischen Interesse des Pädagogen leiten. Und so wendet er sich auch in jenen Erklärungen gegen die willkürlichen Geister, welche die Nothwendigkeit des äußeren Anschlusses und des pietätsvollen Gehorsams gegen das Gemeinwesen der Kirche als der Lehrerin und Erzieherin der Völker verkennen. An diese Aufgabe der Kirche und so denn auch an die Bewahrung ihrer Lehre zu erinnern und sie zu sichern, lag ihm, dem Lehrer Deutschlands und seiner Kirche, vor allem am Herzen.

Wenn man (so Ritschl) in dieser Betonung des kirchlichen Gemeinwesens etwa eine Annäherung an die Lehre der Schweizer

Digitized by Google

(Zwingli's und Kalvin's) von der Kirche gesehen hat, so ist deren Lehre allerdings wesentlich verschieden von der Luther's, aber, werden wir sagen dürfen, auch Melanchthon's. Was die folgenden Lehrer unserer Kirche vom Unterschiede der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche zu sagen pflegen, schließt sich zwar im Ausdrucke mehr an die Form der Schweizerischen Lehre, als an die des lutherischen Bekenntnisses an. Denn ausgehend von ihrer Grundlehre von der Prädestination lehren die Schweizer (ähnlich wie Hus seinerzeit) eine Kirche der Prädestinirten, welche freilich eine rein unsichtbare, weil im jenseitigen Willen Gottes beschlossen ist. Dieser Kirche der Prädestinirten steht die sichtbare Kirche des äußeren Bekenntnisses und der kirchlichen Zucht gegenüber ohne inneren Zusammenhang mit ihr, weil nach reformirter Lehre die Gnadenmittel zwar Zeichen, aber nicht Träger der göttlichen Gnade sind, also nicht die Brücke zwischen den beiden Seiten der Kirche zu bilden dienen können. Von diesem Sprachgebrauch aus ist es denn auch in lutherischen Kreisen Brauch geworden, das Wesen der Kirche selbst in ihre Unsichtbarkeit zu setzen und zu verkennen, daß wir nicht bloß nach lutherischer, sondern im Grunde auch nach melanchthonischer Anschauung in den Gnadenmitteln das reale Band zwischen beiden Seiten, und in der gemeindlichen, d. h. amtlichen Verwaltung der Gnadenmittel die Brücke auch zwischen der geistlichen und der empirischen Kirche besitzen. In Folge dessen haben wir nicht nöthig, den falschen Spiritualismus des Pietismus mit seiner Betonung des inneren Gefühlslebens, wie den Rationalismus, der aus der Kirche eine bloße Moralanstalt machen wollte, dadurch zu überwinden, daß man (wie z. B. Münchmeyer) die Kirche als die Gemeinschaft der Getauften bezeichnete und so das Sakrament der Taufe zum kirchenbildenden Element erhob, oder (wie z. B. Vilmar) das kirchliche Amt zur Grundlage der Kirche und ihrer Gemeinschaft der Gläubigen machte. Sondern wir werden bei jener Fassung des 7. Art. des Augsburger Bekenntnisses zu bleiben haben, wonach die Kirche die Gemeinde der Gläubigen ist, in welcher die Gnadenmittel der Schrift gemäß verwaltet werden.

§ 75. Die Eigenschaften der Kirche.

1. „Ich glaube eine einige, heilige, christliche („katholische") und apostolische Kirche", sprechen wir mit dem alt-

Digitized by Google

kirchlichen (nicänisch-konstantinopolitanischen) Bekenntniß. In jenen Bezeichnungen sind die wesentlichen Eigenschaften der Kirche enthalten, wie man sie von Anfang an der Kirche beizulegen begonnen hat. Ist die Kirche die Stätte der Gegenwart des Erhöhten auf Erde, so sind auch jene Eigenschaften in dieser Gegenwärtigkeit Christi begründet.

2. Wenn der scheidende Herr seinen Jüngern Ev. Matth. 28, 20 verheißt, er werde bei ihnen gegenwärtig sein bis an der Welt Ende, so geht diese Verheißung nicht auf die Einzelnen als solche, sondern auf die Jüngerschaft als die geschlossene Einheit, die sie bildeten, das heißt: auf die Gemeinde Jesu Christi. Wie er sie geschaffen hat, indem er den Glauben in ihnen wirkte und mit seinem Geiste an Pfingsten sie erfüllte, so ist er seitdem in ihnen lebendig gegenwärtig und wirksam, in den Einzelnen und in ihrer Sammlung. Sie heißt Eph. 1, 23 sein „Leib", denn er ist ihre Seele; und heißt die „Fülle des, der alles in allen erfüllet", — das will besagen: der allem gegenwärtig ist, hat sich in seiner Gemeinde die Stätte seiner wesenhaften Gegenwärtigkeit gegeben. Er selbst ist das wesentliche Gut ihrer Gnadenmittel, die sie verwaltet, er ist der Inhalt ihrer Erkenntniß im Geiste der Wahrheit (Joh. 15, 26), wie ihres Wollens im Geiste der Heiligkeit, der ihr Leben bildet (Joh. 17, 17). Nicht von der Kirche als einer äußeren Sammlung sichtbarer Menschen gilt das, als ob ihre äußere Zusammenfassung etwa in einem hierarchischen Organismus der Träger und das Organ des inspirirenden heiligen Geistes wäre; sondern von ihr als dem geistlichen Leibe Christi, dem er mit seinem Geiste der Wahrheit und der Heiligkeit einwohnt. Wir wissen daher von keiner offiziellen Unfehlbarkeit, deren wir uns getrösten dürften, und sie nach äußeren Kriterien bemessen und ihrer gewiß sein, wie die römische Kirche, so daß es sich nur etwa darum handelte, ob die Frage der Wahrheit nach dem Papal- oder dem Episkopalsystem zu entscheiden wäre, ob etwa die großen Konzilien der früheren Zeit oder seit dem Vatikanum in vereinfachter Weise der oberste Vertreter der Hierarchie das entscheidende Organ und Tribunal der Wahrheit sei; sondern von der wahren und wesentlichen Kirche, d. h. von der Kirche im geistlichen Sinne sagen wir, daß sie nicht irren können, dagegen von der empirischen Kirche gilt uns das nur, soweit sie Trägerin und Erscheinung dieser wesentlichen Kirche ist. In diesem Sinne also sind auch die Eigenschaften der Kirche gemeint und zu verstehen.

Digitized by Google

3. „Ich glaube eine (oder: eine einige) Kirche". Wir sagen nicht: an eine Kirche; denn sie ist uns nicht der Gegenstand unseres Glaubens in dem Sinne, daß wir im Vertrauen auf sie unser Heil gründeten. Das ist etwa die römische Weise des Glaubens, nicht unser Glaube. Denn in diesem Sinne glauben wir nur an den dreieinigen Gott. Denn er ist allein die Grundlage unserer Heilszuversicht, worauf wir vertrauen. Sondern wir bekennen nur unseren Glauben, daß es eine solche einige Kirche Jesu Christi auf Erden gebe, in welcher die Güter unseres Heils uns zum Besten niedergelegt sind. Bei aller Mannigfaltigkeit der Erscheinung bekennen wir sie als Eine — die Braut (Offb. Joh. 22, 17) oder das Weib (2 Kor. 11, 2; Eph. 5, 23 ff.), weil sie Christo als ihrem einigen Manne angehört und von dem Einen Geiste Christi als ihrer Seele erfüllt ist. Dem entspricht dann auch die Einheit des Glaubens, in dem sie Christo eigen ist: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe" (Eph. 4, 4 f.). Denn es ist der Eine selbe gleiche Heilsglaube an Christum, der allen Christen gleicherweise einwohnt und das Band mit Christus bildet, das auch sie selbst mit einander verbindet und im apostolischen Bekenntniß sich ausspricht. Es ist nicht etwa, wie nach der Lehre der römischen Kirche, besonders, wie wir sahen, seit Cyprian's, des karthagischen Bischofs, Tagen (und seiner Schrift de unitate ecclesiae, d. i. von der Einheit der Kirche), die Einheit der äußeren episkopalen Verfassung, worin die Einheit der Kirche beruht. Und wenn die geschichtliche Entwicklung von der Aristokratie der episkopalen Verfassung folgerichtig zur monarchischen Einheit unter dem Papst als dem Bischof der Welthauptstadt weiter führte und die Römischen die Einheit der Kirche in ihm und der Unterthänigkeit unter ihm sehen, mit Berufung auf Matth. 16, 16 ff.: „du bist Petrus u. s. w.", so haben unsere alten Dogmatiker, auch mit Berufung auf die älteste traditionelle Exegese, den „Fels" der Einheit in dem Glauben und dem Bekenntniß zum „Sohne des lebendigen Gottes" gefunden: auf diesem Fundamente soll die Kirche ruhen und darin ihre Einheit haben. Und wäre auch die Person des Petrus gemeint — wie käme der römische Bischof dazu, an seine Stelle zu treten? Denn wenn wir auch nach der geschichtlichen Ueberlieferung annehmen, daß Petrus als Märtyrer in Rom gestorben ist — Bischof der Gemeinde Roms ist er schon um deßwillen nicht gewesen, weil er Apostel war und als solcher der Kirche überhaupt angehörte und nicht bloß einer

Digitized by Google

einzelnen Gemeinde. Es sind leicht nachweisbare geschichtliche Anlässe, welche die römische Gemeinde und ihren Bischof allmählich an die Spitze der Kirche gestellt haben — und obendrein nicht der ganzen Kirche. Denn die griechische Kirche erkennt den römischen Primat nicht an. Gehört sie um deßwillen nicht zur Einen Kirche Jesu Christi? Zu schweigen von der Kritik, welche die Geschichte des Papstthums mit seinen Schismen an dieser vermeintlichen Einheit der Kirche übt. Es handelt sich nicht um eine Verfassungseinheit, wenn wir von der Einheit der Kirche, dieses geistlichen Hauses Christi, reden.

Diese Einheit der Kirche aber wird nicht verneint durch die Naturverschiedenheiten, welche auch dieser Kirche, da sie im Fleische auf Erden lebt, eignen, in den Verschiedenheiten der Nationalitäten. Da der Geist an Pfingsten den Jüngern gab, die großen Thaten Gottes in der Mannigfaltigkeit der Sprachen auszusprechen, hat er damit den Weltberuf und die Bestimmung der Kirche für alle Völker auf Erden kund gethan. Das Volksleben aber und seine nationale Eigenthümlichkeit gehört dem Gebiete des Naturlebens an; die Natur aber ist bestimmt, Mittel und Material des persönlichen Geisteslebens zu sein und in seinem Dienste zu stehen. Es ist der Beruf demnach der nationalen Verschiedenheiten, ihre Gaben in den Dienst Christi und seines Reiches zu stellen. So ist also der nationale Unterschied nicht die Verneinung, sondern die Fülle der Einheit. Selbst der tiefgreifende Unterschied des Heidenchristenthums und des Judenchristenthums in der apostolischen Kirche hob ihre Einheit nicht auf, sondern stellte sie nur von verschiedenen Seiten dar. Davon galt, der Wahrheit selbst gegenüber: hier ist nicht Jude noch Grieche, so wenig wie Mann und Weib, sondern Alle Einer in Christo. Nur wo er zu einer Verschiedenheit des Glaubens und des Heilswegs in der Forderung der Beschneidung als einer heilsnothwendigen Bedingung wurde, rief er den Widerspruch des Apostels gegen diese Verneinung der Einheit des Leibes Christi hervor.

Und darin unterscheidet sich die Glaubens- und Bekenntnißverschiedenheit der Kirchen vom nationalen Unterschiede des kirchlichen Wesens. Man hat zwar mehrfach den Unterschied der Kirchen auf den nationalen Unterschied zurückzuführen und z. B. den Gegensatz der römischen und der evangelischen auf den Unterschied des sinnlichen und phantasiereichen Südens und des nüchternen Nordens,

Digitized by Google

oder den Unterschied der reformirten und der lutherischen Kirche aus der individuellen Naturverschiedenheit etwa des vorwiegenden Verstandes und Willens Kalvin's oder des vorherrschenden Gemüths Luther's zu erklären gesucht und darin einen geistreichen Gedanken zu gewinnen geglaubt. Das würde wohl ausreichen, die verschiedene Färbung des religiösen Denkens und Lebens einigermaßen zu erklären, aber die Sache selbst bei weitem nicht treffen, auch an der Wirklichkeit vielfach scheitern. Denn gerade die romanischen Länder und Gegenden sind die Sitze des schärfsten Kalvinismus, und es könnte sich die lutherische Weise auch in die Formen und Farben des Südens kleiden. Der Unterschied wird tiefer und innerlicher gefaßt werden müssen; denn nur dann erst kann ihm die Bedeutung und das Gewicht zukommen, das ihm doch eignet. Es sind Verschiedenheiten nicht bloß der äußeren Erscheinung, sondern des Glaubens und des Bekenntnisses, die sittlicher und persönlicher Art sind. Wenn aber der Glaube immer ein Verhalten gegen das Wort Gottes ist, so wird sich in jener Verschiedenheit eine verschiedene Stellung zum Worte Gottes und im Gehorsam gegen dieses darstellen, so daß schließlich — natürlich je nachdem einem mehr oder weniger gegeben ist an Erkenntniß und an geistiger Förderung — die kirchliche Stellung dem Einzelnen zur Gewissenssache gemacht werden kann, oder auch wird gemacht werden müssen. Man wechselt den Glauben und die kirchliche Zugehörigkeit nicht, wie man etwa ein Gewand wechselt, sondern es ist eine Sache ernster Verantwortlichkeit gegenüber dem Tribunal der göttlichen Wahrheit und des ewigen Lebens.

Aber trotz des Gewichts, das den kirchlichen Verschiedenheiten zukommt, kann keine einzelne Kirchengemeinschaft sich für die eine Kirche schlechthin und sich demnach für allein seligmachend erklären, sondern soweit Jesus Christus als der einige Heiland geglaubt und bekannt wird, ist Kirche und hat er eine Stätte auf Erden, so daß die eine Kirche Christi sich durch alle diese einzelnen Kirchen hindurch erstreckt und die Taufe die Gliedschaft derselben vermittelt und begründet — wenn sie nur überhaupt christliche Taufe ist. Aller andere Anspruch, wie er im römischen Gebiete nur zu leicht erhoben wird, ist Fanatismus.

4. An die Eigenschaft der Einheit fügt das altkirchliche Bekenntniß die Heiligkeit der Kirche. Wie in der Schrift Alles, Sache, Zeit, Ort u. s. w., und so auch Jeder „heilig" heißt und ge-

Digitized by Google

nannt wird, der Gott geweiht und angehörig geworden ist, so heißen im Neuen Testament die Christen insgemein heilig, weil sie durch das Wort, die Taufe und den Glauben in die Gemeinschaft Gottes in Christo aufgenommen und Gotte angehörig geworden sind. Nicht im Sinne eigener sittlicher Leistungen etwa besonderer Art, sei es positiver oder negativer, oder eigener sittlicher Beschaffenheit, sondern trotz der ihnen anhaftenden Sünde und Sünden, weil sie gereinigt sind durch das Sühneblut des Opfers Christi, so daß die Christen vom Apostel als Getaufte und Gläubige ohne weiteres Heilige genannt und besonders etwa in den Briefeingängen so bezeichnet werden (vgl. z. B. Röm. 8, 27; 12, 13; Eph. 2, 19; 5, 3; 6, 18; Kol. 1, 12; 3, 12 u. s. w.). In demselben Sinne wird diese Charakteristik auch auf die christliche Gemeinde überhaupt, als die Gemeinde der Gläubigen, übertragen, die Christus „geheiligt", weil „gereinigt hat durch das Wasserbad im Worte", „auf daß er sie ihm selbst darstellte eine Gemeine, die herrlich sei, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß etwas, sondern daß sie heilig sei und unsträflich" (Eph. 5, 26 f.), obgleich der Apostel an der sittlichen Wirklichkeit der Gemeinden so viel auszusetzen und selbst grobe Sünden zu strafen hatte. Dennoch nennt er sie heilig, nicht bloß von der besseren Mehrzahl der Glieder aus, sondern weil sie durch den Glauben gerechtfertigt sind und so in Gottes Augen ihre Sünden durch das Sühneblut Christi bedeckt sind und sie also vor Gott als Heilige gelten.

Wie für den Christen selbst seine Gerechtigkeit vor Gott ein Glaubensartikel ist, so auch die Heiligkeit der Kirche. Nicht von der empirischen, sondern von der wesentlichen, d. h. eigentlichen Kirche; also nicht bloß von der Kirche als äußerem Gemeinwesen oder von ihrer Hierarchie etwa im Sinne der äußeren amtlichen Weihung (wie es römischer Seits verstanden wird), oder auf Grund einzelner ausgezeichneter Glieder, die besondere Heiligkeit im Sinne höherer Leistungen oder Opfer aufzuweisen haben, die etwa den übrigen zu Gute kommen. Auch nicht im Sinne der Kirchenzucht, durch welche die Wirklichkeit der Glieder oder der Amtsträger dem Ideal angenähert und so die Heiligkeit sichtbar dargestellt werden soll, wie das von Alters her (bei den Novatianern und den Donatisten zur Zeit Augustin's) behauptet und gern ein Charakterzeichen der Sekten war, welche die Kirche Jesu Christi nicht glauben, sondern sehen wollten. Sondern schon Augustin, in seinem Kampfe mit den Dona-

Digitized by Google

tiſten, unterſchied zwiſchen dem wahren und dem gemiſchten Leibe Chriſti und bezeichnete die Heiligkeit der äußeren Wirklichkeit der Kirche als eine werdende, nicht als eine ſeiende. Und wenn ſie Kirchenzucht übt gegen ſittliche Schäden, ſo thut ſie das nicht, um eine heilige zu ſein, ſondern weil ſie heilig iſt und der Geiſt der Heiligkeit in ihr gegen die unheilige Sünde reagirt. Denn wie der Chriſt immer im Streite liegt mit der Sünde, die ihm anhaftet, und nicht vor Gott gerecht iſt, weil und ſoweit er die Sünde beſtreitet, ſondern wider dieſe vielmehr kämpft, weil er vor Gott gerecht iſt und dem auch in ſeinem Leben nur eben zu entſprechen ſucht, ſo iſt es auch mit der Kirche. Und wie beim Chriſten niemals ſeine Wirklichkeit mit ſeiner Geltung vor Gott ſich decken wird, ſo iſt es auch mit der Kirche. Sie wird ſtets ein Lazareth auf Erden bleiben und Chriſtus wird ſtets zu den Kranken und nicht zu den Geſunden gekommen ſein. Läßt aber er es ſich nicht verdrießen, mit den Zöllnern und Sündern zu Tiſche zu ſitzen und zu verkehren, ſo ſollen auch wir es uns nicht verdrießen laſſen, ſondern Gemeinſchaft mit ihnen pflegen. Es iſt auch thöricht, einen reinen Kreis und eine Gemeinde der wirklich Heiligen aufſuchen zu wollen; denn ſo ſehr ſie auch rein zu ſein ſcheinen mag, ſo wird doch über kurz oder lang das ſündige Verderben auch im reinſten Kreiſe ſich zeigen und geltend machen. Das iſt nicht gegen die Pflicht der Kirchenzucht, d. i. des Reinigungsſtrebens geſagt, ſondern nur im Sinne der Geduld und des Tragens und im Dienſte der Rettung gemeint. Denn alle Kirchenzucht ſoll nicht Strafe im eigentlichen Sinne der Verwerfung, ſondern im Sinne der Pädagogie ſein. Jeder einzelne Fall iſt daher individuell zu nehmen, nie aber etwa polizeilich zu behandeln. Und ſelbſt der Akt des Ausſchluſſes aus der Gemeinde — wie dort des Sünders in der korinthiſchen Gemeinde durch Paulus — dient der Abſicht der Seelenrettung; denn durch die Entziehung der Gemeindezugehörigkeit als das Aeußerſte ſoll dem Sünder zum Bewußtſein gebracht werden, welches Gutes er ſich durch ſeine Sünde beraubt hat. Was aber menſchliche Kirchenzucht nicht vermag, das ſucht Gott ſelbſt zu erreichen, indem er Trübſal über die Kirche bringt und ſie dadurch wie den einzelnen Chriſten in die Schule des Kreuzes nimmt. Von da aus haben wir die Führungen dieſes Lebens zu verſtehen.

5. Die Eine und heilige Kirche heißt im Bekenntniß ferner die apoſtoliſche. Denn nach Eph. 2, 20 iſt ſie erbaut auf dem

Digitized by Google

Grunde der Apostel und Propheten und ruht auf der Augenzeugenschaft des nächsten Jüngerkreises, den der Herr für den Zweck, mit ihrem Worte der Predigt seine Zeugen zu sein, ausgewählt hat Joh. 15, 26. 27: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir; und ihr werdet auch zeugen, denn ihr seid von Anfang bei mir gewesen". Und auf diese Augenzeugschaft berufen sich auch die Jünger mit nachdrücklicher Betonung 1 Joh. 1, 1: „Das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir beschauet haben und unsere Hände betastet haben". Auf ihrem Zeugniß beruht auch die weitere Verkündigung; denn „durch die, so es gehört haben", ist es auf die Folgenden gekommen (Hebr. 2, 3), und wie von den ersten Zeugen selbst auch in Schrift gefaßt (Joh. 20, 31) oder durch die nächsten Träger der Ueberlieferung aufgezeichnet worden (Luk. 1, 1 ff.), so daß also das apostolische Wort die Grundlage des Glaubens auch der folgenden Zeiten, dadurch also die Kirche aller Zeiten die apostolische geworden ist; denn im Glauben aufgenommen hat sich das apostolische Wort in der Form des kirchlichen Zeugnisses der Kirche mitgetheilt und bewahrt. Nicht etwa bloß durch die äußere Succession des kirchlichen Amtes pflanzt sich die Apostolicität der Kirche fort, wie dieß frühzeitig mißverstanden wurde, sondern in der Tradition des apostolischen Wortes im Glauben, Bekenntniß und in der Verkündigung der Kirche. Wohl haben die ersten Lehrer der Kirche, wie Tertullian in Karthago, † 202, und Irenäus in Lyon die apostolische Tradition an die sogen. apostolischen, d. h. von Aposteln gestifteten Gemeinden oder (wie Irenäus) an die abendländische Hauptgemeinde Rom geknüpft, und besonders diese letzte Aufstellung dient der Kirche Roms zur Stütze ihrer Behauptung von dem nothwendigen Anschluß an Rom und seinen Bischof. Aber die apostolischen Gemeinden hat man nur betont, weil man bei diesen wegen ihres Zusammenhangs mit der apostolischen Gründung auch der korrekten Ueberlieferung des Glaubens gewisser zu sein glaubte, und die Betonung Roms (von Seiten des Irenäus) beruht auf der zentralen Bedeutung und Stellung Roms und so denn auch seiner Gemeinde, und weil in Rom, diesem „Auszug der Welt", die Gläubigen aus allen Ländern des römischen Reiches sich begegneten und ihren Glauben vergleichen und erproben konnten. Dieß werden wir den römischen Prätensionen entgegenhalten und damit an die Stelle der lokalen Fortsetzung die innere

Digitized by Google

Fortsetzung und Bewahrung des Glaubens setzen dürfen. Ist die Kirche eine Stätte des heiligen Geistes und Gemeinschaft des Glaubens, so entscheidet nicht Ort und räumliche Fortsetzung, wie nicht Jerusalem oder Garizim (Joh. 4, 21), sondern das apostolische Wort über die Apostolicität der Kirche. Also weder auf dem kirchlichen Episkopat, noch etwa auf dem petrinischen Primat ruht der apostolische Charakter der Kirche, sondern auf dem apostolischen Worte und dem Glauben daran. Denn in ihrem Worte, auch dem geschriebenen, leben die Apostel fort und sind sie für uns vorhanden. Es bedarf daher auch keiner Fortsetzung der Apostel, wie die sogen. irvingianische oder „apostolische" Gemeinde lehrt und sie in ihren Aposteln zu besitzen behauptet oder besessen zu haben meint; auch konnten die Apostel als unmittelbare Zeugen Christi keine Nachfolger haben. Vielmehr ist die Kirche erbaut auf dem Grunde der Apostel (Eph. 2, 20), nicht aber etwa, wie es bei späteren Aposteln wäre, die Apostel begründet auf die Kirche. Ihr Wort in Schrift gefaßt sollte der Kirche der Folgezeit als Halt und Zeugniß dienen und die Grundlage des Glaubens aller Zeiten sein und die Kirche zur apostolischen machen. Da aber der Glaube sich im Bekenntniß ausspricht, so bemißt sich die Apostolicität der Kirche nach der Uebereinstimmung des Bekenntnisses mit dem apostolischen Worte, d. h. nach seiner Schriftmäßigkeit. Soweit dieß also von einer Kirche gilt, ist diese die Erscheinung der wesentlichen, d. h. der wahren Kirche, mögen auch noch so viele Irrungen der Lehre oder des Lebens im Einzelnen mit unterlaufen.

6. Neben die Apostolicität aber stellt das altkirchliche Bekenntniß auch die Katholicität der Kirche. „Ich glaube eine heilige apostolische, katholische", d. h. allgemeine oder wie wir nach Luther's Vorschlag geradezu: „christliche Kirche" sagen können. Frühzeitig schon, bereits bei Ignatius von Antiochien, im sogen. Muratorischen Fragment — einem berühmten Schriftenverzeichniß der alten Kirche —, im Martyrium des Bischofs Polykarp von Smyrna u. s. w. begegnet uns dieses Epitheton „katholisch", und zwar im Sinne der allgemeinen Ausbreitung auf der Erde (d. h. im römischen Reiche). Denn das war der Wille Christi. Wie das Heil für Alle bestimmt ist, so war es auch die Kirche als die Stätte und Trägerin des Heils. Denn nicht Sache einer besonderen Naturanlage oder einer gewissen Kulturstufe soll die Kirche weil das Heil sein, sondern unter allen Völkern „in der ganzen Welt" soll das Evangelium vom Reiche verkündigt werden

Digitized by Google

(Matth. 24, 14), „aller Kreatur“ (Mark. 16, 15; Luk. 24, 47), nicht bloß gepredigt werden zu einem Zeugniß über sie, sondern überall sollte auch Kirche gegründet, weil alle Völker getauft und dadurch zur Kirche Jesu Christi gesammelt werden (Matth. 28, 19). Die Thatsache der Kirche ist erst das rechte und volle Zeugniß. Denn der Blick des Herrn bei seinem Abschied von der Erde ging über die ganze Erde hin und umspannte die Völkerwelt aller Zeiten und Orte im vollsten Umfang; wie er denn auch in seinem großen hohenpriesterlichen Gebete am Abend vor seinem Tode (Joh. 17) die ganze weite Gemeinde der Gegenwart und Zukunft umfaßte und betend vor den Vater stellte. Darum meinte die Katholicität der Kirche nicht bloß ihre Ausdehnung im Raume und bezeichnete man damit — schon im 2. Jahrhundert — die „Großkirche“ gegenüber den einzelnen gnostischen Gemeinschaften; sondern auch — besonders Augustin — den Zusammenhang der Zeiten und die Ausdehnung durch die Jahrhunderte. Denn vom Alten Testament herab setzte sich die Gemeinde Gottes im Neuen Testament als Gemeinde Jesu Christi durch das apostolische und die folgenden Jahrhunderte herab fort. So setzt der Hebräerbrief 2, 3 die apostolische Verkündigung in Zusammenhang mit der Verkündigung Christi und der 2. Petribrief 3, 15 sein Zeugniß mit dem Zeugniß Pauli; und so soll die spätere Zeit sich an das apostolische Wort halten und so die Kontinuität der Kirche im Laufe der Zeiten bewahren. Demgemäß bildet die Katholicität den Gegensatz zur separatistischen oder sektenhaften Vereinzelung und betont die Allgemeinheit nach Raum und Zeit; damit aber auch das innere Verhältniß zur Mannigfaltigkeit des Völkerlebens in der Welt.

Diese Beziehung und Wechselverhältniß bildet die Voraussetzung und zugleich die Vermittlung für die Weltaufgabe der Kirche, nicht bloß für den Umfang des äußeren, sondern auch für die Mannigfaltigkeit des geistigen und Kulturlebens. Das ist das Recht, welches Rom in seinem Gegensatz gegen den Montanismus Tertullian's vertrat. Tertullian mit seiner Enge und Strenge würde die christliche Kirche in den Winkel gedrängt und zur sektenhaften Existenz verurtheilt haben, während Rom — wenn auch auf Kosten der vollen Durchführung der sittlichen Strenge und Heiligkeit der Kirche — in der Betonung der Katholicität der Kirche ihre Weltaufgabe und Weltbestimmung gerettet und bewahrt hat. In diesem Sinne hat auch unsere Kirche und ihre Theologie, und zwar gerade ihre

Digitized by Google

orthodoxe (so Joh. Gerhard in seiner berühmten und gelehrten „confessio catholica") stets an der Eigenschaft und am Namen der „katholischen" Kirche festgehalten. Durch alle Zeiten und alle Wandlungen geht die Kirche als die eine Gemeinde der Gläubigen hindurch. Aber freilich diese Einheit und Kontinuität liegt nicht ohne Weiteres vor Augen, sondern sie ist Sache der wesentlichen, d. i. der geistlichen Kirche, nicht der äußeren empirischen und nicht etwa nach juristischen Kriterien zu beurtheilen, etwa nach der Reihenfolge der Synoden und der formalen Rechtsgültigkeit ihrer Beschlüsse. Das ist die römische Weise, den Konsensus der Kirche in die Form von Rechtsgängen zu fassen. Der heilige Geist aber urtheilt nicht nach formalem Rechte, sondern er ist der Geist der Wahrheit, diese Wahrheit aber sittlicher Art. Eben dadurch aber setzt er sich in Beziehung zum Gebiet des Geisteslebens überhaupt. Und dieser Zusammenhang mit dem Gesammtleben der Völker, wie es sich im Sprachenwunder der Pfingsten kundgethan hat, gehört zur Katholicität der Kirche. Wie die Predigt des Apostels Pauli in Athen auf dem Markte des öffentlichen Lebens und auf dem Areopag verkündigt wurde, so sollte auch die Kirche, die er auf den Boden des römischen Weltreiches trug, auf dem Markte seines öffentlichen und allgemeinen geistigen Lebens gegründet werden und hat ihre Fäden nach allen Seiten desselben zu ziehen gewußt. Die Kirche soll nicht eine Angelegenheit enger separatistischer oder pietistischer Kreise sein, sondern die allgemeinste und öffentlichste Angelegenheit des Völkerlebens. Das ist ihre Katholicität.

7. Die streitende und die triumphirende Kirche. Die genannten Eigenschaften der Einheit, Heiligkeit, Apostolicität und Katholicität nun eignen der Kirche, sofern und soweit sie wesentliche oder geistliche Kirche ist, der empirischen Kirche dagegen, sofern sie an dieser Theil hat. Es ist der römische Irrthum, jene Eigenschaften ohne Weiteres auf die empirische Kirche zu übertragen und diese mit der wesentlichen zu identifiziren, weil Rom nur eine rechtliche Kirche kennt, die nur eben geistliche Güter besitzt. Der wesentlichen Kirche aber eignen jene Eigenschaften ein für allemal und schlechthin, wie ihr Christus und der heilige Geist schlechthin einwohnt und sie ein für allemal die Gemeinde der Gläubigen u. s. w. ist.

Aber andererseits gilt von der Kirche nicht bloß ein Sein, sondern auch ein Werden, und ist sie in fortschreitender Entwicklung

Digitized by Google

begriffen. Die Kirche ist ein Bau, der sich stets zum heiligen Tempel im Herrn baut (Eph. 2, 21), auf welchem ihre Glieder mit erbaut werden zu einer Behausung Gottes im Geiste (Eph. 2, 22). „Und auch ihr, als die lebendigen Steine bauet euch zum geistlichen Hause", ruft Petrus (1 Petr. 2, 5) seinen Lesern zu. Sie hat also eine Geschichte. In diesem Sinne schildert die alte christliche Schrift aus dem 2. Jahrh. „Der Hirt des Hermas" die Kirche als einen Bau, auf dem Wasser der Taufe sich erbauend, und spricht ein späterer christlicher Schriftsteller, der den Begriff des Katholischen feststellt, Vincentius im Kloster Lerinum, einer Insel der südfranzösischen Küste, † 450, der Kirche zwar „Veränderung" ab, aber „Fortschritt" zu. Diese Entwicklung geht auf dem Wege des Kampfes vorwärts. Denn sowohl in den Gläubigen, den Gliedern der Kirche, wie in dieser selbst ist noch Sünde, die immer bekämpft werden muß, als auch steht die Kirche auf Erden mitten in der Welt der Gottesfeindschaft, muß sich also der Sünde erwehren, äußerlich und innerlich, in Erkenntniß und Leben, gegenüber dem Irrthum durch den Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17; 15, 26) und gegenüber der Macht der Sünde im Leben durch den Geist der Heiligkeit. Die Waffen der Kirche aber sind das Wort Gottes und das Gebet. Denn es ist der Geist Jesu Christi, der sich darin bethätigt; Wort Gottes und Gebet aber waren die Waffen Jesu in seinem Kampfe mit der doppelten Versuchung, in der Wüste und in Gethsemane, vor seinem Wirken und vor seinem Leiden. Wie aber die Seele Jesu in seinem Wirken stets die rettende und tragende Liebe war, so hat auch der Sinn und Geist der Kirche in der Handhabung jener Waffen die tragende, schonende und rettende Liebe zu sein und die Geduld der Hoffnung. So bethätigt sie ihre Gottesgemeinschaft. Diese Gottesgemeinschaft aber ist siegreich. Des Hades Pforten, hinter welchen die feindlichen Mächte lauern zum Angriff, sollen die Gemeinde nicht überwältigen (Matth. 16, 18). „Fürchte dich nicht, du kleine Heerde", ruft der Herr daher seinen Jüngern beruhigend zu (Luk. 12, 32); „denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben"; und am letzten Abend tröstet er sie (Joh. 16, 33): „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden". Denn er ist allezeit bei ihnen (Matth. 28, 20). Und der Apostel Johannes triumphirt auf Grund seiner Erfahrungen, der Zukunft bereits gewiß: Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4). So also

Digitized by Google

ist die Kirche wie die kämpfende, so auch die siegende oder triumphirende — allerdings nur für die Augen des Glaubens, wie sie auch nur für diese die eine, heilige u. s. w. ist. Es sind keine äußeren Triumphe, die sie feiert und die ihren Ausdruck etwa finden in der Weltherrschaft, auf welche der römische Bischof Anspruch macht und die er etwa in der dreifachen Krone symbolisirt. Zwar ist Christus gesetzt zum Herrn über Himmel und Erde zur Rechten des Vaters (Eph. 1, 20 f.); aber das ist eine unsichtbare und geistliche Herrschaft und Herrlichkeit. Seine schönsten Triumphe feiert Christus im gegenwärtigen Aeon in seinen verborgenen Siegen über die Sünder in der Welt und die verzagten Gewissen und an den Siechbetten der Leidenden, die zur seligen Fahrt in das Jenseits bereitet werden. Das ist viel größer und herrlicher, als etwa der Kuß, den der unterwürfige Pilger auf den Pantoffel des römischen Bischofs drückt, oder der Steigbügel, den die Fürsten vordem dem Reiter auf dem weißen Zelter hielten. Wohl wird einst die Zeit kommen, da die Kirche — aber ganz anders als in solchen Aeußerlichkeiten — die triumphirende auch geschichtlich auf Erden werden wird, wenn sie zum Reiche Gottes auch in thatsächlicher Wirklichkeit erhoben wird. Unsere alten Lehrer haben zwar den Unterschied der streitenden und der triumphirenden Kirche von dem Gegensatz der Kirche hienieden auf Erden und der Kirche jetzt schon im Himmel verstanden. Aber von einer Kirche im eigentlichen Verstand jetzt schon im Himmel werden wir nicht wohl reden können. Denn zum Wesen der Kirche gehört es, die Gemeinde der Gläubigen im Fleisch auf Erden zu sein, nicht aber etwa eine Versammlung der Geister im Jenseits. Wohl entläßt die Kirche ihre Glieder nach Hebr. 13, 23 zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, die Erben der Zukunft zu sein, und zu den Geistern der vollkommenen Gerechten, wenn sie von der Erde in den Himmel zum erhöhten Mittler gehen; aber wir werden nicht sagen können, daß sie dort eine Kirche bilden, wenn auch die Seligen damit nicht aus der Gemeinschaft scheiden, in die sie hier eingetreten sind. Aber sie gehen und sehen einer Zukunft entgegen, nämlich der Zukunft des Reiches Gottes mit der Wiederkunft Christi.

8. Die Charismen. Für diese Zeit der Wanderschaft und ihrer Arbeit auf Erden stattet der Herr seine Gemeinde mit Gaben und Kräften aus, in denen er sein Lebensvermögen des Geistes

Digitized by Google

mannigfaltig offenbart und erweist zum Zweck ihrer Wirksamkeit in den sogen. Charismen, d. h. den verschiedenen Bethätigungen seines Geistes, welche entweder Steigerungen des natürlichen Lebensvermögens oder Mittheilungen neuer höherer Kräfte sind. Die Apostelgeschichte zeigt uns in der Anfangsgeschichte der Kirche einen Unterschied des neuen geistlichen Lebens der Wiedergeburt und der Herzenserneuerung und des Geistes der Begabung für die Arbeit im Werke und im Dienste Jesu Christi und seiner Gemeinde. Es ist ein Unterschied, ob der Geist des neuen Lebens die Herzen der Jünger erfüllt und es etwa vom Worte der Predigt vor den Juden heißt: es ging ihnen durchs Herz, oder: es wird den Hörenden das Herz aufgethan, und ob sie etwa mit der Gabe der Sprachen ausgerüstet und ihr natürliches Vermögen des Geistes in den Dienst Jesu Christi genommen wird. Jenes ist die sittliche Wirkung des Glaubens und der Taufe, dieses aber ist etwa begleitende Erscheinung der Handauflegung. Denn da der Kirche wie dem einzelnen Christen nicht bloß ein sittliches Personleben, sondern auch eine Naturseite eignet, so wird der Geist Christi zur Macht auch dieser Natur und nimmt sie in den Dienst Christi und seines Werkes, indem er sie verklärt, steigert, charismatisch begabt, sei es in ungewöhnlicher Erscheinungsform, wo die Kirche sich der Welt gegenüber legitimiren und ihr geistliches Wesen abbildlich darstellen soll, oder auch in gewöhnlicher Erscheinungsform, wo die Gabe nur eben der Kirche sich in den Dienst stellt. Aber auch hier, wo nichts Absonderliches erscheint, ist es geistgewirkt und sind es nicht etwa rein natürliche Anlagen, sondern es sind Wirkungen des Erhöhten, zum Dienste der Kirche gegeben. In diesem Sinne heißt es Eph 4, 7 ff.: Er ist aufgefahren in die Höhe und hat den Menschen Gaben gegeben; und als solche Gaben werden auch Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer genannt, nicht, wie die irvingianische Gemeinschaft meint, als bleibende Aemter der Kirche bis zur Wiederkunft Christi, so daß die Kirche nur im Schmuck dieser vermeintlichen vier Aemter im rechten Brautschmuck sich befinde, ihren Bräutigam zu empfangen; sondern die Genannten sind als Gaben gemeint, mit denen die Gemeinde ausgestattet sein soll zur Ausrichtung des Werkes Christi. Und auch in jenem Gleichniß von den verschiedenen Pfunden, die der scheidende Herr seinen Knechten zurückgelassen hat, um damit in seinem Dienste thätig zu sein (Matth. 25, 14 ff.), sind nicht, wie man es in der Regel versteht und allerdings anwendungsweise

Digitized by Google

verstehen kann, natürliche Gaben, sondern Charismen des Herrn gemeint, der ihnen die Mannigfaltigkeit seiner Gaben zurückläßt und austheilt. Der Apostel belehrt uns Röm. 12, 4—6 darüber, wenn er sie Gliedern eines Leibes vergleicht, die sich gegenseitig dienen sollen, und sie in die zwei Klassen der Charismen des Wortes und der Charismen des Werkes vertheilt. Jenen weist er das Wort der Weisheit, der Erkenntniß, die Prophetie, die Unterscheidung der Geister, das Zungenreden (d. i. die ekstatische Rede des Geistes), die Auslegung der Zungen (d. i. die Verdolmetschung der ekstatischen Rede in die Rede des gewöhnlichen Bewußtseins) zu; diesen: die Gabe des Dienstes, der Leitung, der Hülfeleistung, (heroische) Zuversicht, Gabe der Heilung, Kraftwirkung. Schon diese Aufzählung zeigt, daß der Apostel nicht bloß Gaben und Kräfte außergewöhnlicher Art, sondern auch der gewöhnlichen Erscheinungen zu den Charismen rechnet, wie sie zu allen Zeiten uns begegnen, so daß zwar jene Erscheinungsformen den ersten Jahrhunderten der Kirche für ihre Zeit des Kampfes mit der feindlichen Welt in besonderem Grade vorbehalten waren, die Gnadengaben selbst aber, ihrem Wesen nach, der Kirche zu allen Zeiten eignen, aber auch in jener Gestalt uns in einzelnen Zeiten und in besonders Begabten entgegentreten können und auch, wie die Erfahrung zeigt, wirklich entgegentreten. Aber ob die Einzelnen nun ungewöhnlich oder gewöhnlich begabt sind — in keinem Falle ist die Begabung und das Maß derselben der Maßstab des Christenstandes. Daran erinnert Paulus die zeichensüchtigen Korinther in dem berühmten und wichtigen Abschnitt des 1. Korintherbriefes 12—14, daß nicht nach der Höhe und dem Glanze der Gaben sich das Urtheil über einen Christen bemißt, sondern nach dem inneren sittlichen Stande seines persönlichen Christenthums in Glaube und Liebe.

Diesem persönlichen Christenthum nun im Einzelnen und in der Gemeinde dient der Beruf der Kirche Jesu Christi, zu dessen Ausrichtung sie ausgerüstet ist.

§ 76. Die Ausrüstung der Kirche für ihren Beruf auf Erden.

Die Kirche hat einen Beruf in der Welt: das Reich Gottes jetzt in den Herzen zu gründen und dadurch das zukünftige Reich Gottes vorzubereiten. Hiefür bedarf sie einer Ausrüstung, und zwar einer dreifachen. Zunächst nämlich einer Weisung für ihre Gegen-

Digitized by Google

wart als der Norm ihres Handelns. Dazu wird ihr die Urkunde ihrer normativen gottgewirkten Vergangenheit zu dienen haben und geeignet sein. Sodann hat sie Mittel nöthig, in denen sich die Gnade des heiligen Geistes und seine Wirksamkeit an den Seelen mittheilt. Und zum Dritten wird sie eine geordnete amtliche Thätigkeit nöthig haben, in welcher sie diese Gnadenmittel nach der Norm der Schrift handhabt und den Seelen vermittelt. Daraus werden sich die dreifachen Lehren von der Schrift, von den Gnadenmitteln und ihrer schriftgemäßen Verwaltung und von dem Amte der kirchlichen Gnadenmittel ergeben.

§ 77. Die Lehre von der heiligen Schrift.

1. Wesen und Bedeutung der heiligen Schrift. Wenn wir von der heiligen Schrift an dieser Stelle im Zusammenhange mit der Lehre von der Kirche und ihrer Aufgabe handeln, so thun wir es von der Voraussetzung aus, daß die heilige Schrift zunächst für die Kirche und erst von da aus für den einzelnen Christen bestimmt ist. Denn der Einzelne empfängt die Schrift selbst erst durch die Kirche und im Zusammenhange mit der kirchlichen Unterweisung. Also ist die Schrift vor Allem durch die Kirche und ihre Aufgabe erfordert, wird also auch hiefür bestimmt und angemessen sein. Nun ist der Beruf der Kirche, Zeugniß von Christo abzulegen durch Wort und That, dadurch das Reich Gottes zu gründen und die Kirche der Gegenwart ihrer Zukunft entgegenzuführen, und zwar in positiver Weise Zeugniß gebend, wie in negativer Weise die Sünde und den Irrthum abwehrend. Zwar ist ihr zur nöthigen Weisung und Leitung hiefür der heilige Geist als der Geist der Wahrheit verheißen: er soll die Jüngerschaft Jesu in alle Wahrheit leiten (Joh. 16, 13), indem er aus dem Schatze Christi heraus allezeit das Nöthige schöpft (Kol. 2, 3). Aber wir wissen, er ist eingegangen in die Wege der Geschichte, auch menschlichen Irrthums, so daß wir in dem Gewirre der menschlichen Stimmen selbst erst wieder einer Weisung bedürfen zur Unterscheidung zwischen wahr und falsch, zwischen dem, was des Geistes der Wahrheit, und dem, was Sache menschlichen Irrthums ist. Die römische Kirche nennt die Tradition als solchen Maßstab der Beurtheilung. Aber wenn diese selbst unsicher und, wie die thatsächliche Erfahrung zeigte, der Trübung ausgesetzt ist?

Digitized by Google

Denn eben deßhalb ist man ja stets und vor Allem in den Tagen der Reformation auf das Schriftwort zurückgegangen, um darnach Recht und Wahrheit der Ueberlieferung zu messen. Oder soll es etwa sein, was man das Selbstbewußtsein der Christenheit nennt, was aber schließlich nichts anderes als das jeweilige Zeitbewußtsein ist? Das ist im Grunde der Gedanke des Rationalismus und des sogen. Neuprotestantismus. Einzelne Vorschriften aber können uns nicht die Stimme der Wahrheit sein, wie etwa die Vorschriften und Sätze eines Gesetzbuchs. Denn sowohl würden diese nie ausreichen für alle die möglichen Fälle, und sodann würde das Christenthum eine Sache des gesetzlichen Buchstaben werden, da doch der Geist des Herrn der Geist der Freiheit, weil der Wahrheit sein soll (2 Kor. 3, 17). Vielmehr wenn die Kirche das geschichtliche Erzeugniß der göttlichen Heilsoffenbarung und diese selbst geschichtlicher Art ist, so wird sie sich an diese halten und nach ihr zu orientiren haben. Jede Gemeinschaft wird nach dem bekannten alten Worte erhalten durch die Mittel, durch welche sie geschaffen worden. Also wird für die Kirche ihre gottgewirkte Geschichte die Norm sein und sie selbst in diese Vergangenheit für ihr Erkennen und Handeln immer wieder zurückkehren und sich versenken müssen, um von da aus das Licht für die Wege in der Gegenwart zu gewinnen. Zunächst ist es die neutestamentliche Vergangenheit, woran sie sich zu halten hat. Denn aus dieser ist ihre folgende Geschichte herausgewachsen. Dort liegen die Wurzeln aller folgenden Wahrheitserkenntniß, dort sind auch zugleich die Keime für alle die folgenden Verirrungen judaistischer wie heidnischer Art enthalten und die Prinzipien jener Irrthümer festgestellt und bekämpft. Aber die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte ist nicht zu verstehen ohne im Zusammenhang mit der alttestamentlichen. Denn wenn jene die Entfaltung Christi und seiner Offenbarung ist, so ist Er selbst hinwiederum die Zusammenfassung aller der Linien der Heilsgeschichte, welche in ihr zusammenlaufen sollten. Also ist es die Einheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen geschichtlichen Offenbarung, deren Mittelpunkt Jesus Christus ist, woran die Kirche gewiesen ist und sich zu halten hat. Aber wo ist diese Offenbarungsgeschichte nunmehr gegenwärtig? Sie muß schriftlich fixirt sein. Das ist die Bedeutung der Schrift überhaupt, auch für die Religion, die Vergegenwärtigung der Vergangenheit, das Denkmal ihrer Geschichte und das Band ihres Zusammenhangs auch für

Digitized by Google

ihr geschichtliches Bewußtsein zu sein. Das weist den sogen. Buchreligionen ihre höhere Stufe an gegenüber den bloßen Zeremonial- und Traditionsreligionen. So kann denn auch das Christenthum, also die Kirche, nicht ohne eine solche Schrift existiren und bestehen, in welcher ihre Heilsoffenbarung als in ihrem Denkmal urkundlich niedergelegt ist. Und sie hat auch nie ohne eine solche Schrift bestanden. Denn der Lessing'sche Satz in seinen Streitschriften über die Autorität der heiligen Schrift: die Kirche sei älter als die Schrift, also habe die Schrift ihr Ansehen von jener — ist nicht wahr. Denn wenigstens die alttestamentliche Schrift ist älter als die Kirche, und die Verkündigung der Kirche in Wort und Schrift hat sich stets auf die alttestamentliche Schrift berufen. An diese hat sich dann die Sammlung der neutestamentlichen Schriften angeschlossen, in dem Maße, als diese allmählich entstanden und zur Anerkennung gekommen sind. Seitdem hat sich dann die Kirche auf die ganze Schrift Alten und Neuen Testaments berufen und gegründet. Wohl der einzelne Christ kann, zur Noth, ohne eine solche bestehen, und Irenäus von Lyon berichtet uns allerdings, daß einzelne Gemeinden am Rheine ohne Schrift existirt haben, indem sie das Wort im Herzen getragen haben. Aber die Kirche im Ganzen hat nicht und nie ohne die Schrift bestanden; denn sie hat diese stets nöthig gehabt zur richtigen Erfüllung ihres Berufs, um stets des Wegs der Wahrheit sicher zu sein, die Gefahren des Irrthums zu vermeiden, nach der zweifachen Aufgabe der Schrift: dem Berufe der Leitung und dem Berufe der abwehrenden Sicherung. So dürfen wir denn auch des Glaubens und gewiß sein, daß Gott die Kirche entsprechend ausgerüstet haben wird. Und so gibt sich auch die heilige Schrift als solche geschichtlich gewordene, im Laufe der Zeiten je nach ihrem Fortgange entsprechende Urkunde und Denkmal der geschichtlichen Heilsoffenbarung, deren Mittelpunkt Jesus Christus und seine geschichtliche Erscheinung ist.

2. Schon die alttestamentliche Schrift gibt sich als solche zu erkennen. Am Schlusse der alttestamentlichen Offenbarungszeit entstanden und gesammelt als Abschluß derselben und als Brücke, die von der alttestamentlichen Vorbereitungs- und Werdezeit vor Christus auf die Zeit der Erfüllung in Christo überleiten sollte, gibt sie sich als Urkunde der zu Grunde liegenden Geschichte des allmählichen Werdens auf Christum hin. Dieß zeigt sich sowohl in

Digitized by Google

der größeren Hälfte der Geschichte vor dem Exil wie in ihrer kleineren nachexilischen, die den Boden bereitete, auf welchem sich das neutestamentliche Heil verwirklichen und kundgeben sollte. Sodann in der schriftlichen Fixirung des prophetischen Wortes in seiner ganzen Mannigfaltigkeit nach außen gegen die Völker, die mit Israel in Berührung gekommen, wie nach innen gegen Israel selbst, in Verheißung und Drohung und Strafe es in Zucht zu nehmen und zu erziehen. Endlich in den Denkmalen des subjektiven religiösen Lebens und Denkens Israels, in der Form der Bewegung im Liede und in der Form der Ruhe im Spruche der Betrachtung, und zwar nach allen Seiten hin. So daß wir darin — es mag das Einzelne zeitlich entstanden sein, wie es wolle — ein Ganzes besitzen von dem, was man israelitische Nationalliteratur nennen mag, aber ganz anders, als es bei den Nationalliteraturen anderer Völker und ihrer zufälligen Entstehung und ihrem theilweisen Bestande der Fall ist. Dieß Ganze aber zeigt sich als die Basis der neutestamentlichen Schrift, die allenthalben in diesem Boden wurzelt und aus ihm von Anfang bis Ende erwachsen ist, vom ersten Evangelium (Matthäus) bis zum Schlußbuche des Kanons (Offb. Joh.). Und wenn von Jesu Christo aus die neutestamentliche Zeit sich in die zwei Hälften der evangelischen und der apostolischen, und dem entsprechend die neutestamentliche Schrift in „das Evangelium“ und „den (d. h. die) Apostel“ sondert, so tritt uns in diesen beiden Theilen der Fortschritt der neutestamentlichen Verkündigung nach ihren drei Zeiten und Stufen — der jüdisch-christlichen, der paulinischen und der johanneisch abschließenden — entgegen; so daß sich also die Schrift als ein zusammenhängendes Ganzes darstellt.

Das also ist uns das Wesen und die Bedeutung der heiligen Schrift: nicht eine Sammlung einzelner Sprüche, Lehren, Wahrheiten, des Dogmas oder der Moral zu sein, sondern ein großes zusammenstimmendes Denkmal der geschichtlichen Offenbarungen Gottes, nicht bloß der nationalen Geschichte Israels, etwa seines Kultus oder nur seiner eigenen religiösen Gedanken u. dgl., sondern der göttlichen Heilsgeschichte und Heilswahrheit. Daher wenn Luther einmal in seiner Bewunderung der Glaubenslehre (der sogen. Loci) Melanchthon's in ihrem ersten Entwurfe von 1521 diese Schrift feierte, sie sei nicht bloß der Unsterblichkeit, sondern der Aufnahme in den Kanon (die Sammlung) der Schrift würdig, so ist das zwar ein schönes

Digitized by Google

Zeugniß der großen Anerkennung, mit der Luther jenes Werk seines Freundes ehrte, aber wir werden nicht zustimmen können. Denn ein Bestandtheil der heiligen Schrift konnte nicht eine kirchliche Lehrschrift des 16. Jahrhunderts, sondern nur eine für den Bestand der Kirche nothwendige und maßgebende Schrift sein, die zur Urkunde der Heilsgeschichte und Heilsoffenbarung, als der göttlichen Grundlage der Kirche, gehörte. Wir werden also auch nicht bloß mit Luther sagen können: für die Zugehörigkeit zur Schrift ist entscheidend, was und inwiefern es Christum treibt, es mag geschrieben sein von wem es wolle, sondern, so richtig an sich jener Maßstab ist, es ist dazu auch das Andere erforderlich, daß der betreffende Theil des Schriftganzen zur Urkunde der Heilsgeschichte wesentlich gehört. Darum ist denn auch dieß stets die Bedeutung der Schrift in der Kirche und für sie gewesen, für ihre Gegenwart die entscheidende Autorität zu sein.

3. So hat auch, nachdem die Sammlung der alttestamentlichen Schriften in Israel getroffen und abgeschlossen worden, Israel von dieser Sammlung heiliger Schriften geurtheilt. Dieß wird nicht bloß vom jüdischen Geschichtschreiber Josephus ausdrücklich anerkannt, ein Jude würde eher sein Leben dafür lassen, als von der Geltung der Schrift weichen; sondern es bestätigt sich auch durch den Gebrauch, den wie der Herr selbst so auch die neutestamentlichen Schriftsteller vom Alten Testament und von seiner Autorität machen. Wenn wir die Berichte der Evangelien darauf hin näher ansehen, so werden wir erstaunt sein, zu sehen, welchen weitgehenden Gebrauch der Herr von den alttestamentlichen Schriften macht, und zwar unterschiedslos, ob es frühere oder spätere, prophetische oder historische oder poetische Schriften sind — und zwar nicht etwa, um über die Verfasser damit ein geschichtliches Urtheil abzugeben, sondern er benennt sie, wie man sie in Israel eben zu bezeichnen pflegte, ob Moses oder David u. s. w., nur eben als Bestandtheile des alttestamentlichen Kanon. Nur einzelne Schriften, wie etwa den sogen. Prediger Salomon's oder das Buch Esther u. ähnl., erwähnt er nicht, aber nicht, um damit ein abfälliges Urtheil über sie zu geben, sondern weil sie wohl keinen Anlaß zu einer solchen Erwähnung boten. Was für ihn entscheidend war, ist nur eben, daß sie ein Bestandtheil jenes Ganzen bildeten. Dieses Ganze ist ihm das Wort Gottes an Israel. Und von diesem urtheilt er, daß es ein einheit-

Digitized by Google

liches und zusammengehöriges Ganzes bilde (Joh. 10, 35). Und wie der Herr selbst, so stellen sich auch die Apostel dazu, von der Pfingstpredigt Petri und seiner Berufung auf die Worte Joel's an bis zu den paulinischen Schriften und dem Hebräerbrief u. s. w. Und gerade der Hebräerbrief spricht sich mit am entschiedensten aus. Denn ganz gleich gebraucht er die Wendungen: die Schrift sagt, oder Gott sagt, oder der heilige Geist sagt (z. B. 8, 8; 11, 16). Also das Wort heiliger Schrift Alten Testaments als solches ist das Wort Gottes an Israel und so denn auch für die Kirche. Und daran schloß sich dann auch das Neue Testament als das Wort Gottes speziell für die neutestamentliche Gemeinde, und genoß in der Kirche stets das entsprechende Ansehen und Geltung. Und die Reformation brachte darin keine Aenderung, sondern nur genauere lehrhafte Bestimmungen.

Von da aus bestimmt sich nun auch das Urtheil über den gottgewirkten Ursprung der heiligen Schrift, d. h. über die Inspiration. Hierüber aber gab es allerdings eine Geschichte in unserer Kirche und mannigfache Aufstellungen und Wandlungen, besonders in der Gegenwart. Und so möge man es denn zu Gute halten, wenn wir hiebei etwas länger, für manche vielleicht etwas zu lange, verweilen.

§ 78. Vom göttlichen Ursprung oder der Inspiration der heiligen Schrift.

1. Auf der Gewißheit der Bedeutung und Aufgabe der heiligen Schrift für die Kirche ruht auch die Gewißheit ihres gottgewirkten Ursprungs, nicht umgekehrt ruht jene auf dieser, wie es gewöhnlich gefaßt und dargestellt wird. Ist die Schrift von Gott der Kirche zur Erfüllung ihres Berufs gegeben als Weisung und Leitung, so wird auch ihr Ursprung hiefür von Gott gewirkt sein, d. h. sie ist von Gott inspirirt. Diese Bezeichnung ruht auf der paulinischen Stelle 2 Tim. 3, 16: Alle Schrift (die) von Gott eingegeben (ist), ist (auch) nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w. Dieß verstand der Apostel zunächst von der alttestamentlichen Schrift. Von da aus ist es im kirchlichen Gebrauch auch auf die neutestamentliche Schrift übertragen. Und selbstverständlich; gilt jene göttliche Wirkung von der alttestamentlichen, so — werden wir sagen

Digitized by Google

dürfen — noch vielmehr von der neutestamentlichen. Denn waltete der Geist Gottes in der Bewirkung jener Sammlung heiliger Schriften, so noch viel mehr hier. Denn daß der Geist Gottes noch ganz anders hier wirksam ist als dort, versteht sich den Christen von selbst.

2. Unter dieser Eingebung verstand nun die alte Kirche nicht bloß, wie es das Neue Testament vom Alten Testament faßte, den göttlichen Ursprung der Schrift, sondern im Anschluß an heidnische, speziell platonische und alexandrinisch-philonische Anschauungen, einen passiven, insonderheit ekstatischen Zustand des menschlichen Organs für die göttliche Geisteswirkung: wie der menschliche Finger die Zither rührt, so bewegt der Finger des Geistes Gottes das Instrument der menschlichen Seele. Aber die irrigen Vorstellungen, die sich im Zusammenhang mit falscher Prophetie daran knüpften, ließen diese Anschauung mehr zurücktreten und die eigene menschliche Geistesthätigkeit entschiedener hervortreten. Der alte Kirchenlehrer Irenäus schrieb über die Eigenthümlichkeit des paulinischen Stils, und der große Kirchenvater Augustin stellte in seiner Schrift über die Uebereinstimmung der Evangelisten den Satz auf, jeder Evangelist habe erzählt, wie er sichs eben erinnert und wie es ihm nahe lag. Genauer aber ging man auf diese Frage — mit etlichen Ausnahmen im Mittelalter — nicht ein, sondern sah eben die Schrift als göttlichen Ursprungs an. — Und so hat auch die Reformation die Ansicht übernommen. Unser kirchliches Bekenntniß enthält über die Frage der Inspiration nichts, es begnügt sich mit der Bezeichnung als „Wort Gottes", „lauterste Quelle", „einzige Norm und Regel der seligmachenden Wahrheit" (Konkordienformel, Einleitung). Es ist bekannt, daß Luther manches freie und auch starke Wort über einzelne Theile der heiligen Schrift ausgesprochen hat, wie sie die spätere Zeit nicht zu wiederholen wagte und auch wir sie vielleicht uns nicht ohne Weiteres aneignen würden. Und doch war sie ihm so unfraglich gewiß und sicher, wie Niemand ihrer gewisser und getroster war. Aber immer von Christo aus; dieser stand ihm im Mittelpunkte des Ganzen und war ihm Herr und König der Schrift; und je nachdem eine Schrift „Christum trieb", war sie ihm auch göttlich gewiß. Wie hart er über den Brief Jakobi urtheilte, ist bekannt — und zum Ueberdruß wiederholt worden —, weil er ihm mit der Lehre Pauli, die ihm unfraglich gewiß war, nicht übereinzustimmen schien — wir

Digitized by Google

lassen dahingestellt, ob mit richtigem Verständniß und mit richtiger Folgerung im Urtheil. Auch am Hebräerbrief hatte er Verschiedenes in der Lehre auszusetzen, was ihm nicht ganz korrekt schien. Die Offenbarung Johannis war ihm zwar ein Buch der Weissagung, aber er stellte sie tiefer als andere Schriften. Denn „Weissagung ist der geringsten Gaben eine", sagte er. Viel höher standen ihm selbstverständlich die Evangelien. Aber auch hier steht er frei dazu. In der Lehre stimmen sie überein — das ist ihm die Hauptsache; sonst halten sie, wie er meinte, keine Ordnung. Selbst in seinem Lieblingsbrief, dem Brief an die Galater, hat er Ausstellungen zu machen: die Beweisführung über die Sarah und Hagar (4, 21 ff.) „halte nicht den Stich", meint er — sie hält ihn aber vielleicht doch. Aber alle diese Schwächen, die er zu finden glaubte, sind weit entfernt, ihn irre zu machen. Denn er beurtheilt alles Einzelne vom Zentrum und Ganzen, d. i. von Jesu Christo, aus. „Es steht geschrieben" hatte ihm doch eine unumstößliche Gewißheit. Und wie er das Wort „ist" im evangelischen Berichte von der Abendmahlseinsetzung — obgleich es bekanntlich von Christo selbst (nach sprachlichem Gesetz) nicht gesprochen worden — gegen die Schweizer in Marburg geltend machte, ist bekannt. Die Sache selbst war ihm unfraglich gewiß. Das gab ihm auch die Freiheit in seiner Verdeutschung der heiligen Schrift. Unter allen Schriften des Alten Testaments standen ihm die Psalmen am höchsten. Und je öfter er sie übersetzte, um so freier hat er ihren Wortlaut behandelt. Er war kein Knecht des Buchstaben; ängstliche Gebundenheit kannte er nicht; als ein freier Sohn schaltete er im Hause seines Vaters.

Von dieser Freiheit, die vor allem auf die Sache und den Inhalt sah und von diesem aus den Zugang zum Worte sich bahnte, finden wir noch eine Erinnerung in der Evangelienharmonie unseres — nach Melanchthon — größten Dogmatikers des 16. Jahrhunderts, Martin Chemnitz. Was am Schluß des johanneischen Evangeliums (Joh. 20, 31) als Absicht dieser evangelischen Schrift ausgesprochen sei, das gelte für alle, und dieß haben die Evangelisten mehr im Auge gehabt als die genaue Zeitordnung; vielmehr sei für einen jeden sein besonderer Gesichtspunkt hierin maßgebend gewesen. Damit ist eine Erkenntniß ausgesprochen, welche erst in der neueren Schriftwissenschaft wieder geltend gemacht wurde. Freilich fehlte noch viel daran, daß jener prinzipiellen Erkenntniß auch die Ausführung im

Digitized by Google

Einzelnen entsprach. Und bereits hatte der Gang der Sache bei demjenigen, welcher das Chemnitz'sche Werk der Evangelienharmonie vollendete, eine Wendung genommen, welche die fragwürdige Theorie der folgenden Dogmatiker erzeugte.

3. Die Wendung durch Johann Gerhard und die alten Dogmatiker. Der Gegensatz der römischen Kirche und die Polemik mit ihren theologischen Vertretern, besonders aus den Jesuiten, war es was jene Wendung veranlaßte. In seinem grundgelehrten Werke Confessio catholica, in welchem er nachweisen will, daß der Glaube und die Lehre der lutherischen Kirche das Zeugniß aller Jahrhunderte für sich habe, also die eigentlich katholische sei im Gegensatz zur römischen, bezeichnet Gerhard als das Prinzip der römischen Kirche die Infallibilität des Papstes, als Vikars Christi und Nachfolgers Petri in allen ex cathedra gegebenen Entscheidungen in Dingen des Glaubens und der Sitten. Es ist die bestimmteste Vorausnahme der Entscheidung des jüngsten sogen. Vatikanischen Konzils. Gerhard hatte diese Bestimmung des römischen Prinzips ohne Frage von den jesuitischen Theologen. Es ist das Charakteristische des romanischen Geistes und so denn der Träger desselben in der römischen Kirche, der Jesuiten, daß sie die formalen logischen Konsequenzen der prinzipiellen Vordersätze ziehen, ohne die Gemüthseinreden, wie sie sich dem germanischen Geiste immer hindernd in den Weg stellen. Ist die römische Kirche die Kirche selbst und diese infallibel, der Papst aber die einheitliche Zusammenfassung der Kirche, so muß er in dieser Eigenschaft ebenfalls infallibel sein. Diesem Syllogismus ist nicht zu entrinnen. Darum mußte sich beim Vatikanum der Widerstand der Deutschen vor der logischen Folgerichtigkeit der Romanen beugen. Jene Formulirung Gerhard's nun hat diese bereits vorausgenommen. Das Charakteristische derselben aber ist, daß dieß Prinzip Aufstellung einer formalen Autorität, als des Vordersten ist, ohne von einem schon vorher gewissen Besitz der Wahrheit, d. h. Christi auszugehen, wie es bei Luther der Fall war. Jene Feststellung einer formalen Autorität aber schien sich als praktisch zu empfehlen. Denn von da aus ergab sich die Entscheidung der Streitfragen am leichtesten. So trat Gerhard auf das Gebiet dieses Beweisverfahrens hinüber, nur daß er an die Stelle der Autorität des Papstes die der heiligen Schrift setzte und ihre Vollkommenheit in der Entscheidung über alles zum Heil Nothwendige. Das schien ganz der altprotestantische Grundsatz

Digitized by Google

und war doch nicht unweſentlich davon verſchieden. Für Luther war zuerſt Chriſtus und das Heil in ihm gewiß, die Schrift nur als Zeugniß von ihm und in dem Maße, als ſie das war. Darin beſaß er einen Maßſtab zur Beurtheilung der Schrift ſelbſt. Gerhard meinte es natürlich ebenſo; aber er formulirte es doch ganz anders. Die Schrift iſt ihm höchſte und vorderſte Autorität, von welcher aus jene Wahrheit ſelbſt erſt feſtgeſtellt werden ſollte, auf Grund der Inſpiration, d. h. alſo nicht an erſter Stelle wegen ihres Inhalts, ſondern wegen ihres gottgewirkten Urſprungs.

Für die Römiſchen iſt der Papſt ſolche Autorität, weil er in Sachen des Glaubens und der Sitten als Organ der Kirche inſpirirt und infallibel iſt, alſo nie irrt und geirrt hat und nie geirrt haben kann; denn er wäre jenes nicht, wenn er nur in Einem Falle je geirrt hätte: es würde ja damit dem ganzen Gebäude der zuſammenhaltende Schlußſtein fehlen, ſo daß es zuſammenſtürzen müßte — weshalb denn alle ſolche Fälle nur ſcheinbare ſein können, und als ſolche nachgewieſen werden müſſen, es koſte was es wolle. Dasſelbe nun ergab ſich für das proteſtantiſche Prinzip, wie es Gerhard formulirte.

Die Schrift belehrt vollkommen in allem, was zum Heil nothwendig iſt. Aber dieſe Vollkommenheit wurde bald auf alles ausgedehnt „ohne irgend eine Ausnahme“; auf Grund der Inſpiration, d. h. der beſonderen Wirkung Gottes bei der Abfaſſung der Schriften. Alſo muß auch dieſe Gotteswirkung der Inſpiration dem entſprechen, denn drei Akte machen den Vorgang der Inſpiration aus: der Antrieb, die Darreichung der Sachen und die Darreichung der Worte. Dem Einwand der Römiſchen gegen den „Antrieb“, daß ja viele Schriften Gelegenheitsſchriften ſeien, hielt Gerhard entgegen: die äußere Gelegenheit hebe nicht „das göttliche Geheiß“ auf; die innere göttliche Darbietung aber der Sachen ſei ein „Diktat“ und erſtrecke ſich auf alles; die Darbietung der Worte endlich erſtrecke ſich auch auf die hebräiſchen (nicht geſchriebenen) Vokale; ſchon um deßwillen, weil die gegentheilige Annahme die abſurde Folgerung ergäbe, als ob es Worte ohne Buchſtaben oder Vokale geben könne. Aus dieſen Sätzen Gerhard's ziehen die bekannten Aufſtellungen der ſpäteren Dogmatiker (z. B. eines Quenſtedt) nur die Folgerungen: die bibliſchen Schriftſteller haben auch die Worte in die Feder diktirt erhalten; außer dem äußeren Geſchäft des Schreibens haben ſie nichts beigetragen. Was

Digitized by Google

die Verschiedenheit des Stils bei den Einzelnen betrifft, so erklärt man (z. B. Quenstedt) sie aus einer Anlehnung des heiligen Geistes an die Gewohnheit der Einzelnen, während Andere (z. B. Calov) auch davon nichts wissen wollen, und sie aus der Verschiedenheit der Materien erklären. Aus jener unmittelbaren Wirksamkeit des Geistes Gottes ergibt sich ferner die Forderung der absoluten Sprachreinheit. Nicht die gewöhnliche Volkssprache haben wir in der Bibel zu finden, sondern die Fortwirkung der pfingstlichen Sprachengabe, die nicht eine bloß vorübergehende gewesen sei. Barbarismen aber oder dergleichen anzunehmen wäre eine nicht geringe Gotteslästerung. Am wichtigsten ist die Folgerung vollständiger Irrthumsfreiheit: auch nicht der geringste Irrthum ist zu statuiren, auch nicht in geschichtlichen, chronologischen, topographischen Dingen, in Namenangaben, keine Unwissenheit, Unbedachtheit, Vergeßlichkeit, Gedächtnißirrthum u. s. w. Denn das alles würde ja den heiligen Geist selbst und unmittelbar als den eigentlichen Autor treffen und so denn Gotteslästerung sein. Und wenn in einem Stück ein Fehler angenommen würde, wer bürgt uns für die Fehlerfreiheit des Uebrigen?

Aber auch wenn — was hilft uns diese absolute Irrthumsfreiheit der heiligen Schrift, wenn sie nur von der ursprünglichen, nicht aber auch von unserer Schrift gälte? Also muß dieß auch von der Gestalt der heiligen Schrift gelten, wie sie uns in den Handschriften vorliegt. Auch in diese darf kein Irrthum etwa durch Schuld der Abschreiber eingedrungen sein, denn sonst hätte unsere heilige Schrift keine Vollkommenheit u. s. w. Damit aber würde alle Sicherheit unseres Glaubens zu Boden fallen; denn ist irgendwo ein Irrthum, dann ist alles unsicher, dann aber auch die Gewißheit des Heils.

Es ist dieselbe Konsequenz, wie sie sich aus dem rein formalen Prinzip der römischen Kirche mit Nothwendigkeit ergibt. Hat der Papst einmal in einer kathedralen Entscheidung geirrt, so kann er öfter geirrt haben. Kann er aber öfter geirrt haben, so verliert der römische Christ die Grundlage aller Glaubensgewißheit, denn sie ruht auf der absoluten Irrthumslosigkeit des Papstes. Ebenso ruht hier die Glaubensgewißheit auf der absoluten Irrthumslosigkeit der Schrift. Ist also auch nur einmal ein Irrthum in der geringfügigsten Sache möglich, so ist es mit der Glaubensgewißheit dahin und mit „der Ruhe des Gewissens“. Es ist die nothwendige Konsequenz des

Digitized by Google

Prinzips: der Isolirung der Schrift von der primären Gewißheit Jesu Christi auf Grund der apostolischen Verkündigung überhaupt, wie sie in der Kirche von Anfang an vorhanden ist, unabhängig von dem einzelnen Wortlaut und dem mannigfaltigen Inhalt der heiligen Schrift. Das Verhältniß Christi und der Schrift bei Luther hatte sich verschoben. Für Luther ist Christus „der Herr und König der Schrift" in ihrem einzelnen Wortlaut, hier ist dieser Wortlaut der Herr über Christus und den Glauben an ihn.

4. Aber dem widerspricht die thatsächliche Beschaffenheit des Textes der heiligen Schrift. Denn wir können doch nicht über die Schrift urtheilen, wie sie etwa war, wie wir sie aber nicht mehr haben. Es handelt sich vielmehr um die Schrift, die uns gegeben ist. Dogmatisches Postulat und thatsächliche Wirklichkeit decken sich nicht, sondern jenes wird durch diese widerlegt. Es sei nur an etliche bekannte Thatsachen erinnert mit Beschränkung nur auf das Neue Testament.

Es ist ziemlich allgemein anerkannt, daß der Schluß des Markusevangeliums (16, 9 ff.) nicht ursprünglich vom Verfasser selbst herrührt. Wir wissen nicht, wodurch der Evangelist Markus seiner Zeit etwa verhindert worden ist, sein Evangelium zu vollenden. Der gegenwärtige Schluß ist eine erst später (Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrhunderts) hinzugefügte summarische Zusammenfassung des Nöthigen. Nichts desto weniger ist er uns werthvoll und Gottes Wort. Sogar eine kirchliche Perikope ist ihm entnommen. Und das Wort: gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur; wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubt, der wird verdammet werden (V. 15. 16), möchten wir nicht entbehren. Es ist jedenfalls — es mag es überliefert haben, wer da wolle — ein Wort der Wahrheit. — Im Johannesevangelium lesen viele Kirchenväter und Handschriften 1, 18 „der eingeborene Gott" statt „der eingeborene Sohn", und viele neuere Kritiker vertreten diese Lesart. Sie wäre, wenn sie echt wäre, von dogmatischer Wichtigkeit. Ich wage nicht darüber zu urtheilen. Soll nun von der Richtigkeit der einen oder der anderen Lesart unser Glaube abhängen? — Auf die Worte 3, 13 „der im Himmel ist" — wenn nicht (mit Bengel) zu übersetzen ist: „der im Himmel war" — haben unsere alten Dogmatiker ihre Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, der göttlichen Natur an die menschliche, wesentlich mit

Digitized by Google

aufgebaut. Sie war ihnen von großer dogmatischer Wichtigkeit. Nach dem Zeugniß der bedeutendsten Handschriften werden die Worte zu streichen und als ein späterer Zusatz anzusehen sein. Soll uns damit unsere Glaubensgewißheit unsicher werden? — Daß der Abschnitt über die Ehebrecherin Joh. 8, 1 ff. nicht ursprünglich johanneisch, sondern erst eine spätere Einschaltung aus der Tradition ist, ist anerkannt. Er ist um deßwillen uns nicht bedeutungslos; aber in den johanneischen Text hinein gehört der Abschnitt nicht. — Die berühmte Aeußerung über die drei Zeugen im Himmel 1 Joh. 5, 7 hat bekanntlich keine Bezeugung in den Handschriften. Luther hatte die Worte noch weggelassen in seiner Uebersetzung; den späteren Theologen waren sie von großem dogmatischen Gewicht, und Bengel hoffte, daß sich noch Handschriften finden werden, in denen sie stehen. Solche Handschriften ältester Zeit haben sich nicht gefunden. Wohl, die Sache ist wahr; aber ein Schriftwort und an dieser Stelle ist es nicht. — Der Text der Offenbarung Johannis, wie er Luther und unseren Alten vorlag, war im höchsten Grade verwahrlost; Erasmus war mit seiner Herausgabe desselben leichtfertig umgegangen. Erst die neuere Zeit hat ihn gebessert, die Verschiedenheiten sind nicht bedeutungslos. Wenn es z. B. 1, 6 im früheren Texte heißt: du hast uns zu „Königen" gemacht, während es heißen muß: zum „Königreich", so kann dieser Unterschied der Worte wohl auch Bedeutung in der Sache erlangen u. s. w. — Ich begnüge mich mit diesen Bemerkungen, die leicht zu vermehren wären. Welches ist nun der inspirirte Text? Soll auf der Gewißheit des einzelnen Wortlauts die Gewißheit unseres seligmachenden Glaubens beruhen? Muß diese nicht von solchen Einzelfragen unabhängig gedacht werden?

Nur mit einem Worte will ich an die neutestamentlichen Zitate alttestamentlicher Stellen erinnern. Meistens ist nach der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments zitirt, welche doch an nicht wenigen Stellen vom hebräischen Texte nicht unbedeutend abweicht. Sollen wir uns nun nicht an die sachliche Uebereinstimmung halten dürfen, auch wenn der Buchstabe abweicht? Ich will nur an eine Stelle erinnern. Im Hebräerbrief 10, 5 ist das Wort des 40. Psalms: „Ohren hast du mir gegraben", nämlich zum Hören, d. h. Gehorsam hast du von mir verlangt, nach der griechischen Uebersetzung zitirt: „den Leib hast du mir zubereitet", und dieser Wortlaut weiter angewandt auf Christi Todeshingabe. Die Worte

Digitized by Google

lauten ganz verschieden: der Gedanke ist derselbe. Sollten wir um dieser Verschiedenheit willen an der Inspiration des alttestamentlichen Wortes irre werden müssen, da die Inspiration sich auch auf den äußeren Wortlaut erstrecke?

Wir werden sagen müssen: die Inspirationstheorie unserer alten Dogmatiker verträgt sich nicht mit dem vorliegenden Thatbestande. Von der Beschaffenheit des Textes der alttestamentlichen Schrift aber soll hier nicht die Rede sein.

Eben so wenig von den scheinbaren oder auch, wie man behauptet, wirklichen Widersprüchen in der heiligen Schrift. Wir werden uns zehnmal besinnen, ehe wir wirklich einen Widerspruch zugestehen. Aber wenn wir auch da und dort einen zugestehen müßten, so würde er uns doch in unserem Glauben an die heilige Schrift nicht irren können; nur wird eben dieser Glaube nicht jene altdogmatische Form an sich tragen können.

Es sind bekannte Beispiele, die immer wiederkehren. Ob es ein oder zwei Gadarener Besessene waren, die der Herr geheilt hat, ob ein oder zwei Blinde bei Jericho, und was dergleichen mehr ist — die evangelischen Berichte lauten verschieden —: diese Verschiedenheiten lassen sich vielleicht ausgleichen, aber auch wenn nicht, sollte die Gewißheit unseres Christenglaubens davon abhängen? Ob Jesus dort einen oder zwei Blinde heilte — er hat gar manche Blinde geheilt, und die Hauptsache ist doch, daß er überhaupt Blinde heilte u. s. w. Ob in der Reihenfolge der Versuchungen in der Wüste der Bericht des Matthäus oder der des Lukas die richtigere Folge hat, was liegt daran? Genug, daß Jesus uns zu Gute den Versucher überwunden hat. Selbst die Frage, ob der Bericht des Johannes über die letzten Tage des Herrn mit dem synoptischen stimmt oder nicht — auch wenn sich beide so, wie man gewöhnlich annimmt, unterscheiden, daß Johannes den Todestag des Herrn auf den 14. Nisan, d. i. den Vortag des jüdischen Passahfestes, die Synoptiker auf den 15., d. i. den ersten Passahfesttag selbst, setzen würden —, soll das uns die Gewißheit unseres Christenglaubens und die Ruhe des Gewissens — wie unsere Alten sagen — erschüttern? Genug, daß der Herr am Passah gestorben ist für unsere Sünden, begraben und auferstanden u. s. w. Wenn Joh. 19, 14 berichtet: es sei die „sechste Stunde", also nach gewöhnlicher Rechnung Mittags 12 Uhr gewesen, als Pilatus Jesum verurtheilte, während es nach Mark. 15, 25 um

Digitized by Google

die dritte Stunde, d. h. Vormittags 9 Uhr, war — wie es auch nach der übrigen Berechnung wird geweſen ſein müſſen —, oder ob Matth. 27, 9 Jeremia ſtatt Sacharja, Mark. 1, 2 Jeſaja ſtatt Maleachi genannt wird, ſo braucht uns das nicht irre zu machen; ſo wenig wie etwa die Verſchiedenheit in den Berichten über die Verleugnungen des Petrus, oder über die Auferſtehung und die Erſcheinungen des Herrn und der Engel u. ſ. w., ſondern wir werden ein Recht haben, mit Leſſing, dem ſcharfen Kritiker, zu ſagen: „wenn Polybius oder Livius oder Tacitus ſo frank und edel von uns behandelt werden, daß wir ſie nicht um jedes Wort auf die Folter ſpannen, warum nicht auch Matthäus, Markus, Lukas und St. Johannes?“ Aber freilich, wir ſollen ſie auch nicht auf die Folter ſpannen wollen, ſondern frei und edel behandeln. Nach der Lehrweiſe unſerer Alten geht das allerdings nicht. Aber dieſe Lehrweiſe geht überhaupt nicht. Sie iſt gegenüber der wirklichen Beſchaffenheit des Schrifttextes, wie er uns vorliegt, überhaupt nicht möglich. Wir haben es aber mit der Schrift zu thun, die uns gegeben iſt zur Lehre u. ſ. w.

Geht es nun aber auf dem früheren Wege nicht — welchen ſollen wir einſchlagen?

5. Die neuere Theologie poſitiver Richtung nun hat an die Stelle der früheren Theorie der Inſpiration die ſogen. Perſonalinſpiration geſetzt, d. h. an die Stelle des göttlichen Geiſtesakts bei der Abfaſſung der Schriften den Geiſteszuſtand der höheren Erleuchtung auf Seiten der Schreibenden überhaupt. Sind ſie immer erleuchtet geweſen, ſo waren ſie es natürlich auch im Geſchäfte des Schreibens ſo gut wie im Geſchäfte des Verkündigens. So wird die Sache, wie es ſcheint, pſychologiſch näher gebracht und vermittelt. Aber wir werden ſagen müſſen: ſie wird im Grunde aufgehoben. Denn das ergibt nur einen gradweiſen Unterſchied der bibliſchen Schriftſteller von anderen frommen und heiligen Männern, keinen ſolchen, daß ihre Schriften die Grundlage der Kirche ſein könnten. Sie hören auf, die Baſis zu ſein, und werden nur etwa die erſten in der Reihe aller folgenden Aeußerungen des religiöſen Geiſtes. Das iſt etwa die Vorſtellung Schleiermacher's, aber nicht der Kirche, wenigſtens nicht unſerer Kirche. Und weiter: worauf gründet ſich jene Vorſtellung von der höheren Erleuchtung der Schriftſteller? Auf ihren Beſitz des prophetiſchen Geiſtes des alten Bundes oder des Geiſtes

Digitized by Google

Jesu Christi auf Grund der Gemeinschaft mit ihm. In Jesu Christo war er im vollkommenen Maße, so daß er immer im Geiste redete, bei seinen Jüngern war er durch ihn und von ihm aus. So stellt man sich's etwa vor.

Aber was wissen wir überhaupt von den Verfassern der biblischen Bücher? — Kennen wir beim Alten Testament die Verfasser der historischen Bücher und wie vieler Theile des Alten Testaments sonst? Und auch im Neuen Testament, auch wenn wir alle anderen Ueberlieferungen gelten lassen, kennen wir den Verfasser des Hebräerbriefs? Und was wissen wir vom besonderen Erleuchtungszustand so mancher Anderen, die wir kennen? Ist Markus ein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen? Wohl kaum. Lukas aber war als Arzt in der Gesellschaft Pauli; von einem Amte der Verkündigung desselben und einer besonderen Erleuchtung desselben wissen wir nichts. Und nehmen wir dieß auch an, so reicht es doch nicht aus für die Forderung, die wir an das Schriftwort zu stellen haben. Wenn der Herr sich auf ein alttestamentliches Wort beruft, so begründet er die Geltung desselben nicht damit, daß es ein Wort von dem oder jenem Propheten oder Manne Gottes, sondern damit, daß es ein Wort der Schrift, ein Bestandtheil dieses Schriftganzen ist. Die Stelle Joh. 10, 34 f. — um nur diese anzuführen — beweist das. Und wenn Jesus auch einzelne Namen nennt — wie z. B. Joh. 5, 46 den Namen Mosis —, so will das nicht etwa ein kritisches Urtheil über den speziellen Verfasser, sondern nur eben ein Ausdruck für die alttestamentliche Offenbarung und Schrift überhaupt und ihre Autorität sein. Ist aber nicht die einzelne Person des speziellen Verfassers einer Schrift entscheidend, sondern dieß, daß das Wort eben Wort der alttestamentlichen Schrift ist, so ist also auch nicht die besondere Erleuchtung dieses Verfassers das Entscheidende, sondern die Autorität, also der göttliche Ursprung dieser Schrift überhaupt. Nicht weil der Geist Gottes in den einzelnen Menschen waltete, welche dieß oder jenes geschrieben haben, ist die Schrift das Wort Gottes, sondern weil er in der Schrift selbst und ihrer Hervorbringung waltet. Deßhalb beruft sich der Herr auch auf die alttestamentliche Schrift wahllos. Er sucht sich nicht einzelne bevorzugte Verfasser aus, sondern er beruft sich auf die Schrift, wie sich's gerade findet. Daß einzelne Theile mehr hervortreten, andere weniger, ist natürlich. Das ist nicht durch die

Digitized by Google

Verfasser, sondern durch den Inhalt der betreffenden Schriften bedingt.

Und wie der Herr, so stellen sich auch die Apostel und das Neue Testament überhaupt zur alttestamentlichen Schrift. Das Schriftwort ist Wort Gottes, weil es Schriftwort ist, nicht aber, weil es Wort von diesem oder jenem Verfasser ist, dessen Namen und besondere Erleuchtung man kennen müßte. Also nicht zunächst bei den einzelnen Verfassern müssen wir einsetzen, um des Wortes gewiß zu werden, sondern beim Schriftworte selbst. Und das werden wir dann auch auf das Neue Testament zu übertragen haben. In welchem Grade aber das Schriftwort Wort Gottes ist, ersehen wir z. B. auch aus dem Hebräerbriefe, welchem nicht bloß von Bedeutung ist, was das Alte Testament sagt, sondern auch, was es nicht sagt, sondern verschweigt. So ist für die vorbildliche Bedeutung Melchisedek's und seiner Begegnung mit Abraham wichtig, daß das Alte Testament von Melchisedek's Geschlecht und sonstigem Leben nichts, als nur eben diesen Moment der Geschichte berichtet: dadurch ist er Vorausdarstellung Christi. Also nicht bloß im Reden, sondern auch im Schweigen waltet, nach dem Hebräerbriefe, der Geist Gottes und lenkt die Gedanken des Schreibenden. Wir sehen: nach neutestamentlicher Anschauung ist es nicht bloß die Erkenntniß des Schreibenden, die für uns maßgebend ist, sondern er steht — mit seiner Erkenntniß — in der Hand eines Höheren, der hinter ihm steht und durch dessen Fügung er mehr sagt, als er selbst weiß. Wir mögen es uns an den sogen. messianischen Psalmen deutlich zu machen suchen. Im 22. Psalm redet — so werden wir anzunehmen haben, nicht der Messias direkt und in erster Person, sondern der Sänger des Psalms selbst. Aber wie er seine Klage, seine Noth und Bedrängniß ausspricht, das ist durch Gottes Fügung in Worte gekleidet, welche zum unmittelbaren Ausdrucke des Leidens Jesu Christi zu werden geeignet waren. Gott kann wohl die Gedanken und Worte der Menschen regieren, daß sie über die nächsten Gedanken der Menschen hinaus ihm selbst und seinen Gedanken der Zukunft dienen müssen. Wer kann sich bei Jes. 53 des Eindrucks erwehren, daß diese Worte wie im Angesichte des Leidens Jesu Christi geschrieben sind? Und doch hat der Verfasser von diesem zukünftigen Leiden Jesu Christi wohl nichts gewußt und redet mit Bewußtsein auch nicht davon. Aber Gott weiß seine Worte so zu regieren, daß sie, viel mehr als

Digitized by Google

der Mensch selbst wußte, über seine Gegenwart hinaus diese Zukunft aussagen sollten. Wenn der Evangelist Johannes selbst von dem Worte des Hohenpriesters Kaiphas (Joh. 11, 51) urtheilte, daß der Hohepriester das nicht von sich selbst, sondern durch Gottes Schickung und Fügung weissagend gesprochen habe, ohne daß er selbst natürlich etwas davon wußte — sollte Gott nicht seiner Diener Gedanken und Worte so lenken und regieren können, daß sie mehr sagten, als sie selbst meinten und wußten, vielmehr den Absichten Gottes für die Zukunft dienen mußten? Unsere Alten hatten also ganz recht, wenn sie sagten: Gott ist der eigentliche Urheber, die Menschen sind seine Werkzeuge, die ihm in ihrer Arbeit dienen. Es kommt nur darauf an, wie dieß zu fassen ist. Wir werden den „Antrieb zum Schreiben", die Darbietung der Sachen und der Worte auch, wie jene, behaupten, wir werden es nur anders zu wenden haben.

6. Die Menschen im Dienst der Absicht Gottes. Nicht von der einzelnen Schrift oder einzelnen Worten haben wir auszugehen, sondern von dem Ganzen. Gott wollte dieses Ganze der Schrift, wie wir es haben. Das war sein erster Gedanke, wenn wir so reden dürfen. Denn dieß war für die Gemeinde der Zukunft nöthig. Aristoteles sagt, das Letzte ist das Erste, d. h. das Letzte in der Ausführung ist das Erste in der Idee; denn von dieser aus bestimmt sich die Ausführung. Die Kirche ist das Erzeugniß der Offenbarungsgeschichte. Zunächst ist sie die Schöpfung des Tages der Pfingsten. Pfingsten aber mit seiner Ausgießung des Geistes ist die Wirkung und der Beweis der Erhöhung Christi, die Erhöhung Christi aber das Ziel seines Lebens, sein Leben und Geschichte hinwiederum das Ziel der ganzen Geschichte der göttlichen Heilsoffenbarung von Anfang an. Also die Kirche ist das Erzeugniß der ganzen Offenbarungsgeschichte. Alle Reiche auf Erden, sahen wir früher, werden erhalten durch die Kräfte und Mittel, durch welche sie gegründet werden. Die Kirche bedarf also zu ihrem bleibenden Bestande, zu ihrer sicheren Weisung und Leitung, derselben Offenbarung, durch die sie geworden ist. Wie soll aber diese Offenbarung, welche der Vergangenheit angehört, für sie zur Weisung werden, wenn sie nicht eine stete Gegenwart gewinnt? Die Schrift ist die Vergegenwärtigung der Vergangenheit. Die geschichtliche Offenbarung hat daher nach Gottes Willen sich niederlegen sollen und niedergelegt und eine bleibende Gegenwart für die Zukunft gewonnen in der

Digitized by Google

Schrift als dem Denkmal oder der Urkunde der Offenbarungsgeſchichte, oder, können wir mit den alten Württembergern ſagen: dem großen Lagerbuch des Reiches Gottes. Hierauf alſo, werden wir ſagen dürfen, bezog ſich die Inſpiration, auf die Herſtellung einer ſolchen Schrift, eines ſolchen Schriftganzen und der einzelnen Bücher für den Zweck eines ſolchen Schriftganzen. Dieſen Geſichtspunkt des Zweckes, dem die Schrift dienen ſollte, werden wir aufzunehmen haben in den Begriff der Inſpiration oder der Gotteswirkung für und bei der Herſtellung einer ſolchen Schrift. Es reicht nicht aus, bloß bei dem Moment der Hervorbringung der Schrift ſtehen zu bleiben, ſondern wir werden den Zweck und das dem Zweck Entſprechende mit hineinnehmen müſſen; alſo, um ſo zu reden, nicht bloß das kauſale, ſondern auch das finale Moment, und nach dieſem iſt jenes zu beſtimmen. Denn der Zweck beſtimmt alle Dinge. Darnach beſtimmt ſich auch das Daß, das Was und das Wie der heiligen Schrift, welches unſere Alten zum Begriff der Inſpiration forderten. Es iſt uns alles durch den Zweck normirt, und darin waltet Gott, indem er die Abſichten, Gedanken, die Geiſtesarbeit ꝛc. der Menſchen regiert.

Man beruft ſich in der neueren Theologie wohl gewöhnlich auf die göttliche Erleuchtung der Propheten, Jeſu ſelbſt und der Apoſtel in ihrem beſonderen Grad und Unterſchied. Aber wir haben gar nicht immer die Erzeugniſſe dieſer Erleuchtung. Der Prophet Elias war vom Geiſte Gottes erleuchtet — ohne Frage. Aber wir haben ja gar keine Predigten und noch weniger Schriften von ihm, ſondern nur einen geſchichtlichen Bericht über ihn. Was hilft uns dafür alſo ſeine prophetiſche Erleuchtung? Ohne Maß war die Erleuchtung Jeſu. Lukas erzählt uns Kap. 4 von ſeiner Predigt in Nazareth, aber dieſe Predigt ſelbſt haben wir nicht — was würden wir darum geben, wenn wir ſie hätten! — ſondern wir haben nur Lukas' Worte über die Wirkung, die ſie hervorrief. Was hilft uns alſo hier Jeſu Erleuchtung? Die Apoſtelgeſchichte gibt einen kurzen Abriß von der Predigt Pauli auf dem Areopag zu Athen Ap.-Geſch. 17. Wir können aus dem Abriß wohl einigermaßen abnehmen, wie die Rede geweſen ſein mag, die Rede ſelbſt haben wir nicht und mögen es beklagen. Wir müſſen uns mit dem Bericht des Lukas begnügen. Demnach wird die Sache nicht ſo zu faſſen ſein, daß wir uns auf jene Erleuchtungen gründeten. Vielmehr der Bericht über jene

Digitized by Google

Reden u. ſ. w. ſollte einen Beſtandtheil der Schrift bilden. Mit der Schrift als dem Bericht der Heilsgeſchichte iſt auch dieſer Beſtandtheil derſelben gottgewirkt und uns als gottgewirkt gewiß. Auf dieſe Gewißheit von der Schrift ſollen wir unſeren Glauben gründen. Alſo Gottes Geiſt wirkt nicht bloß in den Trägern der Offenbarung, ſo daß uns von da aus die Schrift gewiß wäre, ſondern in dem Bericht über ſie und ihre Thaten und Worte, weil dieſer Bericht für die Gemeinde der Zukunft die Weiſung ſein ſollte, die ſie brauchte, weil er alſo der Gedanke und demnach das Werk Gottes war.

Wie haben wir uns nun dieſe Geiſteswirkung zu denken? Vor allem als eine Geiſteswirkung, nicht als ein äußeres Diktat und Handführung, wie es unſere alten Lehrer darſtellten in einſeitiger Betonung der göttlichen That. Vielmehr in der eigenen Geiſtesarbeit der Schreibenden vollzog ſich die göttliche Geiſtesthätigkeit. Nehmen wir z. B. das Vorwort des Evangeliums des Lukas vor uns. Der Evangeliſt gibt hier Rechenſchaft über die Abſicht und über die von ihm erfüllten Vorbedingungen ſeiner ſchriftſtelleriſchen Arbeit: was er damit gewollt und wie er ſich um die genauere Kenntniß deſſen, was er berichten wollte, bemüht habe. Alſo dieſe ſeine Arbeit iſt ihm nicht etwa vom Geiſte Gottes erſpart worden. Es iſt ihm nicht etwa ein hiſtoriſches Wiſſen göttlich mitgetheilt worden, welches er nicht ſelbſt erkundet und erworben hätte. Er hat alle Obliegenheiten eines Hiſtorikers zu erfüllen gehabt: er hat den geſchichtlichen Stoff geſammelt, iſt bis zu den letzten, ſicherſten Quellen zurückgegangen, hat mit ſeiner Schrift eine beſondere Abſicht verfolgt — wir können dieſe deutlich erkennen und nachweiſen —, hat darnach aus dem Stoffe, der ihm zur Verfügung ſtand, ausgewählt, ihn geordnet, dargeſtellt u. ſ. w. Kurz alle dieſe Vorausſetzungen und Arbeiten eines Hiſtorikers hatte er zu erfüllen und hat er erfüllt. Aber eben darin hat ihn der Geiſt Gottes geleitet und hat ihm an die Hand gegeben, daß, was und wie er ſchreiben ſollte. Denn ſein Verkehr mit dem Apoſtel, ſein Verhältniß zu dem angeſehenen römiſchen Chriſten Theophilus war ihm fürs erſte die göttliche Aufforderung zu dieſer ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit, mit welcher er nach Gottes Gedanken der Kirche der Zukunft dienen ſollte; ſein Verſtändniß der Wege Gottes in Pauli Apoſtolat aber ergab ihm ſodann den Geſichtspunkt, unter den er ſeine Kenntniß der evangeliſchen Geſchichte ſtellte,

Digitized by Google

und daraus erwuchs ihm endlich auch die Darstellung derselben selbst, ihr Gang und ihre Art. In allem dem aber stand er unter einer Einwirkung und Leitung Gottes und diente er einem Bedürfniß der Zukunft der Kirche Jesu Christi viel mehr, als er selbst wußte und auch nur ahnte.

Oder vergegenwärtigen wir uns die Schriften Pauli. In seiner geschichtlichen Stellung, in welche er von Gott hineingesetzt war, lag nicht bloß die Aufforderung zur Predigt, sondern auch mannigfaltiger Anlaß und Aufforderung zur schriftlichen Bezeugung der christlichen Wahrheit, der er diente, je nach den einzelnen Seiten, nach denen sie gefährdet oder getrübt war. Bei der Stellung z. B., die er zu den galatischen Gemeinden hatte, würde er wider seinen Beruf gehandelt haben, wenn er nicht gegen die Irrungen, von denen sie heimgesucht worden, entschiedenes Zeugniß abgelegt hätte. Das war für ihn eine innere göttliche Aufforderung, wie es nur ein äußerer Befehl sein konnte. Oder die Störungen in der korinthischen Gemeinde, oder seine Absicht, nach Rom und über Rom nach Spanien zu reisen u. s. w., waren ihm ebenso viele göttliche Impulse zum Schreiben; so daß unsere Alten ganz recht hatten, wenn sie gegenüber den Römischen sagten, der Gelegenheitscharakter einer Schrift hebe nicht den göttlichen Impuls auf, nur daß dieser Impuls nicht als ein äußerliches Geheiß Gottes zu fassen, sondern in den Verhältnissen zu suchen ist, in die Paulus von Gott selbst hineingestellt war. Und was von Paulus gilt, gilt auch von den anderen.

Und dieses Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen gilt auch vom Inhalt und von der Form der Schriften. Es kann nicht leicht irgendwelche Schriftwerke geben, in denen sich die geistige Eigenthümlichkeit so sehr ausspricht und die eigene Geistesarbeit so sehr zu erkennen gibt, als etwa die pauliniſchen Schriften: der Strom der Gedanken, die Lebhaftigkeit des Geistes, der Wechsel der Stimmungen, der Reichthum der Wendungen — wenn seine Rede bald daherrauscht wie ein Bergstrom, bald sich ausbreitet wie ein Meer, bald der glühende Eifer und Zorn ihn mit fortreißt, bald die gewinnende Liebe ihm die süßesten Töne leiht u. s. w. Schon die alte Kirche hat aus seinen Schriften die Geistesart des Apostels erkannt, ein Dürer hat ihn darnach gemalt — so wie eben er ihn in der Seele aufgefaßt hatte. Niemand kann sich dem Eindruck entziehen, den die scharf ausgeprägte Individualität des Apostels und die seiner Geistes-

Digitized by Google

äußerung auf ihn macht. Wenn irgend Schriftwerke menschliche Geisteserzeugnisse sind, so sind es die Schriften Pauli. Und ähnliches gilt auch von den anderen, auch z. B. von den alttestamentlichen Prophetenschriften. Also davon kann keine Rede sein, daß darin der Mensch nicht selbst thätig wäre. Aber eben diese Geistesart und Geistesarbeit sollte dem Geiste Gottes zum Organ dienen. Je angestrengter der Geist des Menschen war, um so mehr stellte er sich in den Dienst des Geistes Gottes und wurde er von ihm in den Dienst genommen. Völliges Organ eines höheren, allgemeinen Geistes zu sein, ist gerade höchste Anspannung des eigenen Geistes. Das gilt in seiner Weise durchweg, auch im Gebiete des menschlichen Geisteslebens. Das gilt auch hier, wo es sich um das Verhältniß menschlicher Geistesthätigkeit zur Wirkung und Wirksamkeit des göttlichen Geistes handelt. Wer den Geist Gottes, der hier thätig ist, nicht erkennen will, der mag es lassen und beim menschlichen Geiste allein stehen bleiben. Aber die wir wissen, wozu uns die Schrift dienen soll, wir wissen auch, daß in ihrer Hervorbringung Gott nicht minder waltet als in der mündlichen Verkündigung des Wortes, ja noch mehr. Denn das mündliche Wort dient dem Augenblick, das geschriebene Wort der Zukunft. Mit diesem Bewußtsein schrieb der Apostel. Seine Briefe wurden nicht nur einmal vorgelesen — wenn ihm auch nicht bewußt war, in welche weite Zukunft die Bedeutung seiner Schrift reichen sollte. Gott aber, dem alle Dinge bewußt sind von Anfang, der wußte es wohl, und leitete denn auch die Gedanken und Worte des Apostels für dieses Ziel.

Und dieß wird nicht bloß von der Niederschrift abgeschlossener Schriften, sondern auch von der Bearbeitung einzelner Schriften gelten. Wenn man uns nachweist oder nachweisen zu können glaubt, daß einzelne Schriften, etwa des Alten Testaments, eine Geschichte durchgemacht haben, daß verschiedene Urkunden ihnen zu Grunde liegen, darin vereinigt und zusammengearbeitet sind — wie es auch geschehen sein mag —, wenn wir die Spuren einer solchen Geschichte in Schriftwerken finden: so braucht uns das nicht irre zu machen. Das war eben der Weg, auf welchem es zu dem ganzen Schriftwerke kommen sollte, welches das schließliche Ziel dieses Prozesses zu sein bestimmt war, und welches uns nun denjenigen Dienst leistet, welchen die einzelnen Urkunden u. dgl. für sich nicht würden haben leisten können. Diese Geschichte, welche die einzelnen Schriften durchmachten,

Digitized by Google

gehört dann mit zu ihrer Inspiration, d. h. zu jener Gotteswirkung bei der Hervorbringung und Herstellung von Schriften, welche bestimmt waren, Theile des Schriftganzen zu sein, welches Gott von vornherein im Sinne hatte zum Dienste seiner Gemeinde der Zukunft.

Und dieß mögen wir auch sonst uns gesagt sein lassen. So, wenn man uns etwa nachweist oder glaubt nachweisen zu können, daß in das Buch eines Propheten Weissagungsreden mit aufgenommen sind, welche nicht von ihm stammen, sondern früheren oder späteren Ursprungs sind — nun wohl, wenn dem so ist, so hat eben die Autorität dieses Propheten und seines Namens dazu gedient und dienen sollen, diesen, vielleicht namenlosen prophetischen Reden Unterkunft zu gewähren und so zum Schutze zu dienen, uns aber das Weissagungswort reichlicher zu erhalten, als es uns etwa außerdem erhalten worden wäre. Kurz, nicht bloß in der ersten Niederschrift, sondern auch in der Geschichte, welche einzelne Schriften durchmachten und durch welche sie geeignet wurden, Bestandtheile des Schriftganzen zu werden und zu sein, welches das Ergebniß dieser ganzen Entwicklung sein sollte, besteht und vollzieht sich diese Gotteswirkung, welche wir Inspiration nennen und deren Besonderheit, im Unterschied von der Inspiration des einzelnen gesprochenen Wortes, in der Zweckbeziehung besteht, in welcher das Einzelne zu dem Ganzen stehen sollte und steht. So daß wir also in unserer Glaubensgewißheit nicht abhängig sind von unserer Kenntniß oder Nichtkenntniß der einzelnen Verfasser, sondern ausgehen von dem ganzen Schriftworte, welches der Gemeinde Jesu Christi das Ganze der Offenbarung und ihres geschichtlichen Ganges vergegenwärtigen und stets vor Augen stellen sollte, damit sie darnach ihre Wege und Gedanken richte und bestimme. Es bleibt bei dem Worte: „Die Schrift sagt" = „der heilige Geist sagt".

So braucht es uns also nicht irre zu machen, wenn man uns nachweist, wie es geschichtlich — wie man etwa sagt: menschlich — bei der Entstehung der Schrift hergegangen sei. Es ist ja das besondere Bemühen der Gegenwart, das Augenmerk auf diese literargeschichtliche Seite der Schrift zu richten. Darüber braucht uns die andere, göttliche Seite nicht verloren zu gehen. Ob nun freilich die Ergebnisse der modernen literargeschichtlichen Forschungen und Entdeckungen alle oder nur zum Theil stichhaltig sind, wage ich hier

Digitized by Google

nicht zu entscheiden. Wenn manche Kritiker das Gras wachsen hören — unser Gehör ist vielleicht nicht so scharf. Wir haben seit den Tagen des gelehrten Göttinger Theologen Eichhorn und seiner berühmten zwölfgliederigen Genealogie unserer Evangelien mancherlei erlebt. Man wird auch in der alttestamentlichen Kritik wohl noch manches erleben. Inzwischen sehen wir die Dinge mit an, ohne uns dadurch viel anfechten zu lassen. Warten wir ab, was schließlich herauskommen wird. Nur das Eine werden wir uns ausbedingen, daß man uns die heilige Geschichte als heilige Geschichte lasse d. h. als die Geschichte des werdenden Heils in Jesu Christo, und nicht in das gemein Menschliche herabziehe. Denn unser Herr und Heiland selbst überragt das gemein Menschliche um die Gotteshöhe, und wie er selbst, obgleich Marienſohn, das Wunder aller Wunder und seine Gegenwart auf Erden die Erfüllung der Zeiten und die Weissagung aller Zukunft des Reiches Gottes war, so ist auch die Geschichte, deren Ziel er ist, nothwendig eine Geschichte der Wunder und der Weissagungen. Wer dieß uns streichen wollte, der striche uns die Geschichte des Heils selbst. Also dieß betonen wir, das übrige alles wollen wir uns in Ruhe besehen. Und das andere werden wir uns ausbedingen: Gesetz und Propheten, und man mache nicht daraus: Propheten und Gesetz. Denn so liegt es in der Natur der Sache und ist es durch des Herrn und Pauli Lehre gefordert. Und endlich mache man aus der Wahrheit des Alten Testaments und seiner heilsgeschichtlichen Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniß nicht ein Erzeugniß naturgesetzlicher Entwicklung aus dem Naturboden heraus. Denn nach dem bekannten logischen Gesetz kann nichts im Erfolg herauskommen, was nicht in der Ursache beschlossen ist. Aus dem Boden der Naturreligion erwächst niemals eine Religion des sittlichen Geistes und des göttlichen Heils und der persönlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Gegen diesen Darwinismus jener sogen. Entwicklungstheoretiker werden wir uns mit Recht erklären. Das Heil in Christo ist nicht eine übernatürliche Gabe Gottes, wenn nicht auch die Anfänge von Gott selbst in den Zusammenhang des irdischen Lebens hereingesetzt sind. Darin hört die moderne Kritik auf, uns eine literarhistorische Frage zu sein und wird uns zur Frage des religiösen Gegensatzes. Was wir aber jener Kritik entgegensetzen, ist der uns in Jesu Christo gewisse Glaube der großen Offenbarungsgeschichte, die sich in der heiligen Schrift, im Fort-

Digitized by Google

ſchritt ihres allmählichen Werdens, niedergelegt hat, für die Gemeinde Gottes auf Erden das Wort Gottes zu ihrer Weiſung und Leitung zu ſein.

7. Denn das iſt das Ergebniß, nämlich: das einheitliche Wort Gottes. Das Alte Teſtament iſt uns von Jeſu Chriſto und vom Neuen Teſtament aus als ſolches Wort Gottes gewiß. Wenn aber das Alte Teſtament, dann iſt uns auch das Neue keine Frage mehr. Denn waltet dort Gottes Geiſt im Ganzen und im Einzelnen, dann hier noch viel gewiſſer. Denn wenn auch im Alten Teſtament der Geiſt Gottes mächtiger zu wirken ſcheint, in der ganzen Art und Weiſe, wie er die Träger der Offenbarung überkommt und ſie beherrſcht, ſo werden wir die Stufe des Neuen Teſtaments mit ihrer innerlichen Durchdringung des menſchlichen Geiſtes durch den göttlichen Geiſt doch noch höher ſtellen. Mehr als das Feuer und Erdbeben im Geſichte des Elias iſt das ſanfte Wehen das Zeichen der Gegenwart Gottes. Denn höher als die Machtäußerung des altteſtamentlichen Geiſtes Gottes über den Geiſt des Propheten wird uns die Einwohnung und innere Wirkſamkeit des Geiſtes Gottes in der Seele des Menſchen ſein. Die ſtille Größe eines Johannesevangeliums ſteht uns höher, als die Donner und Blitze vom Sinai oder die Donnerreden der Propheten. Wie voll und reich aber Gottes Geiſt in der Schrift des Neuen Teſtaments gegenwärtig iſt, davon überzeugt uns jede Vergleichung mit der nächſtfolgenden chriſtlichen Literatur. Wir brauchen nur den Brief des Klemens von Rom zu vergleichen, der noch dem erſten Jahrhundert angehört und doch wohl alle folgenden Schriften der nachapoſtoliſchen Zeit überragt, er iſt — wenn ich ſo reden darf — nicht an einem Tage zu nennen auch mit der geringſten Schrift des Neuen Teſtaments. Dieß iſt für den Philoſophen Schelling der Hauptbeweis für den göttlichen Urſprung der neuteſtamentlichen Schriften geweſen.

Dieſes Neue Teſtament ſelbſt aber, je mehr wir uns darein verſenken, um ſo mehr wird es uns nicht als eine zufällige Sammlung einzelner Schriften, ſondern als ein innerlich zuſammenhängendes Ganzes erſcheinen, in dem ein jeder einzelne Theil ſeine Stelle im Uebrigen einnimmt, ſo daß wir wohl erkennen, daß darin ein höherer Geiſt waltet, der dieß ſo gefügt hat. Und nicht minder, wenn wir das Neue Teſtament in Verbindung mit dem Alten betrachten. Wie wunderſam ſtimmt doch Anfang und Ende der

Digitized by Google

heiligen Schrift mit einander, von der Schöpfung Himmels und der Erde an bis zum neuen Himmel und der neuen Erde der zukünftigen Welt! Und der ganze Verlauf von jenem Anfange bis zu diesem Ende — es ist Ein großes fortschreitendes und innerlich zusammenhängendes Ganzes. Wir haben die Nationalliteraturen der alten Welt, der griechischen und römischen, so weit sie uns erhalten sind. Nun wohl, in der Schrift Alten Testaments haben wir — wenn wir so reden dürfen — die alte Nationalliteratur Israels aus seiner Zeit der Offenbarung, und an diese schließt sich dann die neutestamentliche an. Ihre Theile entstammen den verschiedensten Zeiten, den mannigfaltigsten Verhältnissen und Umständen, den unterschiedlichsten Verfassern, vom Hirten an, der sich von Maulbeeren nährt, bis zum König auf dem Throne — und doch Ein Gedanke geht durch alles hindurch, von Anfang bis zu Ende, Eine Absicht, Eine Grundanschauung — denn was man von den Widersprüchen der sogen. Lehrbegriffe sagt, ist doch mehr als fraglich —, wie wenn wir nicht eine Sammlung einzelner Schriften, unabhängig von einander entstandener Schriften vor uns hätten, sondern Ein Buch, wie wir es auch nennen: die Bibel, die heilige Schrift, wie von Einem Verfasser, der nur in mancherlei Zungen und in mannigfacher Weise geredet hat: zum Zeichen, daß hinter den einzelnen Verfassern ein höherer Autor steht, dem die Einzelnen als Organe dienten, nicht äußerlich mit der Hand, sondern mit ihren Gedanken, mit ihrer Arbeit des Geistes, in ihrem verschiedenen Berufe, jeder in seiner Weise, viel mehr, als sie es wußten und ahnten. Ja, wahrlich, es ist so, wie der Hebräerbrief am Anfange sagt: „Nachdem Gott — Gott selbst — vor Zeiten manchmal und in mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn“ und in seinen Dienern. Das war Bengel's, des großen württembergischen Schrifttheologen aus dem vorigen Jahrhundert, Hauptbeweis für die Inspiration der heiligen Schrift: diese wunderbare Harmonie, die alles durchdringt von Anfang bis Ende. Das ist die Wahrheit in der Lehre unserer Alten. Was sie wollten, war richtig; nur *wie* sie's ausführten, war irrig und scheitert am wirklichen Thatbestande. Wir würdigen diesen Thatbestand und brauchen unsere Augen nicht vor ihm zu verschließen. Aber eben in der Geschichte, in welcher, und auf den Wegen, auf denen er geworden ist, schauen wir Gott, der unsichtbar und doch merkbar genug

Digitized by Google

dieſe Wege wandelt, dem Ziele entgegen, das er von Anfang an vor Augen hatte.

Wenn wir in einen unſerer großen Dome treten, ergreift uns unwillkürlich der Geiſt des Ganzen. Am Anfange mag uns die Vielheit und Verſchiedenheit der einzelnen Bildungen verwirren und vor der Mannigfaltigkeit das Bild der Einheit verſchwinden. Ein Gefühl davon zwar haben wir von vornherein; aber das klare Bewußtſein davon ſteht uns etwa noch ferne — bis aus dem bunten Mancherlei immer mehr das Bild des Ganzen uns entſteht und jenes Gefühl zum beſtimmten Bewußtſein und Erkenntniß ſich klärt und wir mit wachſender Freude den mächtigen Geiſt bewundern, der einen ſolchen reichen Gedanken von vornherein gefaßt und durchzuführen verſucht hat bis zur Kreuzesblume, die auf der Spitze des Thurmes den ganzen Bau krönt und abſchließt. Und wenn uns auch dieß oder jenes Einzelne etwa noch unverſtanden oder unverſtändlich bliebe — im Eindrucke des Ganzen hört es doch auf, uns ſtörend zu ſein, und je länger, je mehr tritt uns vielleicht auch dieß noch ins Licht. Was ich davon verſtehe, iſt ſo vortrefflich, daß ich auch das gelten laſſe, was ich nicht verſtehe, ſoll Sokrates von Heraklit's des „Dunkeln" Schriften geſagt haben. Hier iſt mehr als Heraklit und mehr als ein gothiſcher Dom. Die Steine aber ſind lebendig und reden zu uns, jeder in ſeiner Weiſe und doch zuſammenſtimmend in Einem großen Akkord.

Und was ſie zu uns reden? Welches iſt der Dienſt des Wortes Gottes an uns?

„Weil du von Kind auf die heilige Schrift weißeſt, kann dich dieſelbige unterweiſen zur Seligkeit durch den Glauben an Chriſto Jeſu. Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, iſt nütz zur Lehre".

Den Weg der Seligkeit zu lehren und den Glauben an den Herrn Jeſum Chriſtum zu wirken, um dadurch ſelig zu werden, dazu iſt ſie uns gegeben und das ſollen wir in ihr ſuchen — nicht allerlei anderes, wozu ſie uns nicht gegeben iſt und was wir nicht in ihr ſuchen ſollen. Nicht etwa eine Pſychologie ſollen wir ihr entnehmen, ſondern des Menſchen natürliches Weſen, ſeine geiſtigen Gaben und Kräfte u. ſ. w. zu erkunden, das ſoll die Arbeit und Frucht unſerer Forſchung ſein. Aber daß wir bis in die Wurzel unſeres Daſeins hinein ſündhaft verderbt und Gotte entgegen ſind und von ſeiner Gnade allein leben und heil werden ſollen, das will ſie uns

Digitized by Google

ſagen. Wie es ſich mit der Entſtehung und Bildung des einzelnen Menſchen verhalte, nach Leib und Seele, das mag die Phyſiologie erkunden; aus der Schrift wiſſen wir, daß Gott uns geſchaffen hat nach Leib und Seele, uns Augen und Ohren, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, damit wir ihn erkennen, ihm danken und ihm dienen. Wie es ſich mit der Bildung der Erde verhalte, das möge die Geologie uns lehren, wenn ſie es kann. Aus der Schrift wiſſen wir, daß Gottes freier und mächtiger Wille dieß alles geſchaffen zur Welt des Menſchen, daß wir ihn ſuchen und finden ſollen und auf der Erde als ſeine Kinder leben. Wie es ſich mit der Bewegung des Himmels und ſeiner Geſtirne verhalte, das — ſagt Auguſtin — will uns die Schrift nicht lehren, wohl aber, wie wir in den Himmel kommen ſollen. Die Geſchichte der Völker Aſiens oder Aegyptens u. ſ. w. will uns die Schrift nicht erzählen, daß wir ihre Kenntniß aus ihr holen ſollen: das mögen die Aſſyriologen aus den Schutthaufen des Zweiſtrömelandes oder die Aegyptologen aus den Hieroglyphen erkunden — wohl aber will die Schrift uns zeigen, wie auch dieſe Reiche und Völker Gott dienen ſollten zur Erziehung und Führung ſeines Volkes und im Zuſammenhange ſeines Reiches u. ſ. w. Kurz, wir ſollen in der Schrift nicht ſuchen wollen, wozu ſie nicht da iſt, und dann etwa auf Unvollſtändigkeit oder Irrthum u. dgl. klagen, ſondern fragen, wozu ſie uns dienen ſoll, und dieſes von ihr uns ſagen laſſen. Dieß uns zu lehren, den Gang des Reiches Gottes auf Erden, den Fortſchritt der Heilsgeſchichte, die Erkenntniß der Wege Gottes zu unſerer Seligkeit und unſeren Weg des Heils, den wir wandeln ſollen im Glauben an die Gnade Gottes in Jeſu Chriſto, dem Werdenden und dem Gewordenen, — dieß iſt ihre Abſicht und dazu verwendet ſie alles andere, auch das Wiſſen und die Gedanken der Menſchen von anderen Dingen, nur als Mittel, welche jener Abſicht zu dienen beſtimmt waren. „Weil du von Kind auf die heilige Schrift weißeſt, ſo kann dich dieſelbige unterweiſen zur Seligkeit durch den Glauben an Chriſto Jeſu".

Eben dadurch erfüllt ſie ihren Beruf auf Erden, für die Kirche, für unſer Volk, für die Einzelnen.

Welche Geſchichte des Segens hat dieſe Schrift! Die Kirche zu weiſen in allen Fragen des Heils und der Seligkeit, die ihr je und je in den Weg traten und ihn zu irren drohten. Schritt vor Schritt

Digitized by Google

hat sie die Antwort, die sie gerade brauchte, ihr entnommen, und ein Theil nach dem anderen ist ihr ins Licht getreten und hat sich ihr erschlossen, und dieser Dienst hat noch lange nicht sein Ende erreicht. Unser Volk aber hat seine beste Nahrung des Geistes und des Herzens aus ihr sich geholt. Und seitdem Luther's Uebersetzung sie zum Volksbuche aller Volksbücher gemacht hat, sind für das geistige und geistliche Leben unseres Volkes Ströme des Segens von ihr aus geflossen, die auch in den Zeiten der Dürre Wasser auf die vertrockneten Fluren leiteten, daß die Bäume des Lebens an den Ufern wuchsen. Ihre schönsten Siege aber gewann sie in den Hütten des Leides und an den Betten der Sterbenden. So lange sündige Menschen auf Erden leben, wird man den Trost des Lebens suchen und das beste Glück im Troste suchen. Die heilige Schrift ist der vorderste aller alten „Tröster" und das Trostbuch aller Trostbücher. Für alle Lagen und Stimmungen bietet sie uns den besten Ausdruck: in Freud und Leid, für Gottes Lob und Preis, wie für die Klagen der geängsteten Seele, „dein Wort sei meine Speise, bis ich gen Himmel reise". Und wenn die Einreden der Menschen uns irre machen wollen — „komm und siehe", sagt dort Philippus zu Nathanael: „das beste Mittel gegen vorgefaßte Meinungen", bemerkt Bengel dazu: komm und lies!

Die kirchlichen Gnadenmittel.

§ 79. Das Wort der Verkündigung.

1. Die Gnadenmittel im Dienste Jesu. Wie die Kirche der Leib Christi ist, so dient sie ihm auch zum Organ seiner Wirksamkeit und steht in seinem Dienste. Seit Christus an Pfingsten die Kirche geschaffen, sein Leib zu sein, so vermittelt sich seitdem alles sein Heilswirken nicht unmittelbar, sondern durch die Kirche, der er einwohnt. Da seine Wirkung sich an der im Fleische hienieden lebenden Gemeinde der Gläubigen, es sei sie zu sammeln oder sie zu erhalten, vollzieht, so bedarf die Kirche hiefür entsprechende Mittel. Zwar ist es der Geist Christi, der auf den Geist des Menschen wirkt, aber weil es im Fleische lebende Menschen sind, so sind es äußere und sachliche Mittel, durch die sich sein Wirken vermittelt, und weil Mittel seiner Wirksamkeit, so sind es nicht neben dieser Wirksamkeit

Digitized by Google

stehende und daneben hergehende, sondern in ihnen ist er gegenwärtig und durch sie vollzieht er sein Thun. Wo das eine, ist auch das andere, keines ohne das andere. Im Erfolg können sie außer einander sein, in ihrer Wirklichkeit und Wirksamkeit aber nicht. Das ist von jeher der Grundsatz unserer Kirche, den sie aller Schwärmerei entgegengestellt hat, daß die geistlichen Gaben und Wirkungen sich durch das Aeußere vermitteln.

2. Das vorderste Mittel der Kirche aber im Dienste Christi und seines Geistes ist das Wort der Verkündigung. Denn da die Kirche die Gemeinde der Gläubigen, der Glaube aber durch das Wort gewirkt, weil ein persönliches Verhalten ist, so dient diesem vor allem das Wort. Wohl mögen sich Gedanken und Willensbestimmungen auch in Zeichen und Bilder kleiden, aber die nächste Verleiblichung und das eigentlich Bestimmende und Wirkende ist doch das Wort. In ihm tritt Christus im Geiste persönlich dem Menschen gegenüber. Denn eine ethische, nicht etwa eine magische Wirkung will er üben. Diesen Weg ist daher die Heilsgeschichte stets gegangen, von Anfang an bis zum Schluß der prophetischen Verkündigung, und im Neuen Testament von dem prophetischen Zeugniß des Täufers und Christi bis zu den letzten Tagen der Apostel und bis zum Schlußwort der Offenbarung Johannis. So war es auch die Pädagogie Jesu, von den Zeichen und Wundern durchweg auf das Wort zu führen, und ebenso bei den Aposteln. Ihren Zeichen und Werken ließen sie stets die Predigt folgen. Und so lautet auch der Auftrag des Herrn an seine Jünger: sie sollen seinen Namen und in seinem Namen predigen und die Welt mit ihrer Predigt erfüllen unter allen Völkern und bis an das Ende der Tage. So hat es auch die Kirche geübt, soweit sie ihrem Berufe nicht untreu wurde. Darum hat auch Luther die Predigt als die Hauptsache bezeichnet und sie in die Mitte des Gottesdienstes und des kirchlichen Lebens gestellt. „Das Wort muß es thun", war sein Spruch, mehr als äußere Gewalt und Macht, und war stets seine Zuversicht und seine Entgegnung wie gegen Rom, so gegen allen sogen. Enthusiasmus oder Geisterei. „So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes", sagt Paulus Röm. 10, 17.

3. Das Wort Gottes unterscheidet sich in Gesetz und Evangelium, und es ist vornehmlich unsere Kirche, welche — schon in ihrer ersten Glaubenslehre (Loci Melanchthon's 1521) — nach dem

Digitized by Google

Vorgang des Römerbriefs dieſe Unterſcheidung zu Grunde legt. Denn dieſe Unterſcheidung liegt in der Natur der Sache. Denn beide ſind Zeugniß — und Zeugniß iſt von jeher das Wort geweſen — ſowohl von dem, was im Menſchen, als von dem, was in Gott beſchloſſen iſt: dort Sünde und Schuld und Bedürfniß des Heils, hier Verwirklichung des Heils und ſeiner Gegenwart in Chriſto; dort Gericht, hier Gnade, dort Forderung, hier Darbietung; keines ohne das andere, weil jedes nur verſtanden wird durch das andere; alſo beides nothwendig beiſammen. Nicht als ob beides ſich unterſchiede wie etwa Altes und Neues Teſtament. Denn auch das Alte Teſtament iſt voll Verheißung, vom Wort Gottes im Paradieſe an. Das Neue Teſtament aber iſt nicht ohne Gericht und Strafe der Sünde und der Sünder von der Predigt des Täufers und Chriſti an. Nur daß dort das Geſetz, hier das Evangelium das Vorwiegende iſt. Denn beide haben eine Geſchichte durchgemacht, die mit den Namen Moſes und Jeſus Chriſtus bezeichnet werden kann. „Das Geſetz iſt durch Moſes gegeben, die Gnade und Wahrheit iſt durch Jeſum Chriſt worden“ (Joh. 1, 17). Denn was dort erſt Zukunft war, iſt hier zur Gegenwart geworden. Und ſo ſoll auch beides zuſammen in der Kirche erhalten werden. Auch die Predigt des Geſetzes, obgleich die Kirche göttliche Gnadenanſtalt iſt; und zwar nicht bloß das Geſetz als die gewöhnliche Moralforderung, wie ſie auch das bürgerliche Leben nicht entbehren kann, ſondern vornehmlich als die Ueberführung von der Sünde, die zu Chriſtus hinanführt, und die Leitung auf der Bahn des neuen Lebens, die von Chriſtus aus führt und auf der wir uns ſtets halten und daran erinnern laſſen müſſen, um uns Chriſtum immer wieder vor Augen zu halten.

4. Dem entſpricht denn auch die doppelte Wirkung der beiden Größen, des Geſetzes und des Evangeliums. Die Ueberführung durch das Geſetz beugt danieder in der Buße, die Ueberführung durch das Evangelium richtet den Sünder auf im Glauben; in jener Beugung vor Gott achten wir uns unwerth vor Gott, in dieſer Erhebung zu Gott im Glauben an ſeine vergebende Gnade achten wir uns werth vor Gott.

In dieſer doppelſeitigen Wirkung iſt es der heilige Geiſt, der unſerem Geiſte Zeugniß gibt nach beiden Seiten (Joh. 15, 26; 16, 8 ff.) und kräftig iſt, wie zum Tode zu wirken (2 Kor. 2, 15 f.), ſo innerlich Leben zu wirken (Röm. 1, 16). Das iſt nicht eine moraliſche Wirkung, wie ſie das ſittliche Zeugniß und ſeine innere

Digitized by Google

Ueberführung und Ermahnung gewöhnlich begleitet. Das würde, wenngleich sittlich, dem Gebiete des gewöhnlichen natürlichen Lebens angehören. Der Geist Jesu Christi, der in seinem Worte gegenwärtig und wirksam ist, ist der Geist des neuen übernatürlichen Lebens. Und zwar tritt er nicht erst als etwas Zweites zum Gebrauch des Wortes hinzu, als ob beide, das Zeugniß des Wortes und die Wirkung des Wortes von einander zu scheiden wären, sondern er wohnt dem Worte von vornherein ein. Wenn unsere alten Lehrer, um dem Irrthum (wie er seinerzeit z. B. von Rathmann 1627 aufgestellt worden) entgegenzutreten, sagen, er wohne auch außer dem Gebrauch dem Worte ein, so wollen sie mit diesem allerdings ungeschickten Ausdruck nur eben das enge Ineinander der beiden Seiten, der äußeren und der inneren, recht stark betonen und alle Trennung abwehren. Selbstverständlich wohnt der Verkündigung des Heilswortes dieselbe moralische Kraft und Wirkung ein, wie sie dem moralischen Worte überhaupt und natürlicher Weise einwohnt, und nicht etwa auf besonderen Bahnen geht der heilige Geist einher; vielmehr sind es die Bahnen des natürlichen psychologischen Lebens, die er sich erwählt; aber er erhebt sie zu Trägern und Mitteln seiner übernatürlichen Heilswirkung. Wir haben demnach, wenn wir durch die Predigt des Wortes Buße und Glaube wirken wollen, nicht besondere Wege einzuschlagen und Mittel zu suchen, sondern bei den gewöhnlichen, uns gebotenen Wegen und Mitteln sollen wir verbleiben, um durch diese den Sünder auf den Pfad des Heils zu führen. Auch nicht etwa, wie man leicht versucht sein kann, nach besonders bevorzugten und in der Heiligung höher stehenden Menschen als Verkündigern haben wir uns umzusehen, als ob diese ihrem Worte besondere Kraft verleihen würden. Ueber diese Frage wurde seinerzeit zwischen den Pietisten und den Orthodoxen Streit geführt, ob nämlich nur Wiedergeborene das Wort wirksam und heilsam predigen können, oder ob es auch Nichtwiedergeborene vermögen. Die Frage ist unschwer zu entscheiden. Es versteht sich von selbst, daß die Person des Predigers nicht gleichgültig ist. Denn allzuleicht legt sich der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit des Predigers und seinem Worte zwischen ihn und die Wirkung seines Wortes auf den Hörer. Denn zwar ist es nicht er selbst, der seinem Worte Kraft verleiht, wohl aber kann er ein Hinderniß für sein Wort werden. Das Wort kann, wo der Widerspruch seiner Person sich nicht geltend macht oder

Digitized by Google

ſtörend wirkt, bei dem Einen ſo kräftig ſein wie bei dem Anderen. Es haben genug unbekehrte Prediger durch ihr Wort des Gebetes oder der Predigt viele den Weg des Heils geführt und ihnen zum Leben verholfen, die doch ſchließlich etwa als Heuchler offenbar wurden. Wohl aber gibt der Verkündiger dem Worte etwa Form und Farbe und kann dadurch unterſtützend oder etwa auch durch Geiſtloſigkeit oder Abgeſchmacktheit und falſches Pathos und Künſte der Eitelkeit hemmend wirken. Höher kann er ſich nicht das Ziel ſtecken, als wie der Täufer, der für ſeine Perſon nichts ſein wollte, ſondern nur „eine Stimme“ und ein rufender Freund des Bräutigams, der ſeinen Stolz und ſeine Freude darein ſetzte, abzunehmen, damit jener zunehme. Das iſt der Beruf der Kirche überhaupt in ihrem Dienſte Jeſu mit ihrem Worte der Verkündigung.

5. Wie ſich nun aber dieß Wort der kirchlichen Verkündigung zum Schriftwort verhält? Denn vom mündlichen Worte der kirchlichen Verkündigung, nicht vom Schriftwort als ſolchem haben wir ſoeben geſprochen. Denn auf jenes Wort der mündlichen Verkündigung ging der Auftrag des Herrn an ſeine Jünger, daß ſie ſeine Zeugen ſeien und in ſeinem Namen die Völker lehren ſollten. Dieſem Worte ſpricht er ſeine Verheißung und ſeinen Geiſt zu. Und ſo geht dieß Gotteswort der Kirche durch alle Zeiten und in allerlei Form, in Lehre und Gebet, in Predigt und Geſang u. ſ. w. herab und wirkt im Dienſte Chriſti und ſeines Geiſtes bekehrend auf die Herzen der Menſchen; und zwar in dem Maße, als es Wort der Wahrheit iſt. Aber wir wiſſen, daß es getrübt und verkehrt werden kann. Und die Geſchichte der Kirche iſt genugſam Zeugniß dafür. So muß dieß Wort der Kirche daher immer wieder an die Schrift gewieſen und nach ihr normirt werden. In dieſem Sinne hat der Apoſtel gegen die Irrlehre immer wieder nicht bloß an die Schrift Alten Teſtaments, ſondern auch an ſein eigenes Wort erinnert und darauf verwieſen. Dieß aber iſt uns bewahrt und erhalten nicht in der bloßen Ueberlieferung, ſondern in der ſchriftlichen Fixirung im Neuen Teſtament. Dazu haben die Apoſtel ihr Wort in Schriften verfaßt, daß dieſelben in den Gemeinden verleſen und bewahrt und dieſe dadurch an ihre Lehre erinnert werden ſollten. „Halt an dem Vorbilde der heilſamen Worte, die du von mir gehört haſt“, erinnert Paulus ſeinen Schüler Timotheus (2 Tim. 1, 13). Zu ſolchem Dienſt hat der Apoſtel Johannes die Auswahl der Zeichen, die Jeſus vor ſeinen

Digitized by Google

Jüngern that, in seinem Evangelium geschrieben, wie er Joh. 20, 30 f. betont, um vor der Irrlehre und den falschen Propheten zu warnen (1 Joh. 2, 21; 4, 1). In dem Maße also wird das mündliche Wort richtig und rein und so auch wirksam sein, als es schriftgemäß ist; denn in dem Maße entspricht es dem thatsächlichen Heil und seiner Geschichte; darin aber ruht alle Kraft des Wortes. Ihr Schriftverständniß aber legt die Kirche in ihrem Bekenntniß nieder und bethätigt demnach die Schriftgemäßheit ihres Wortes durch die Bekenntnißgemäßheit ihres Wortes der Verkündigung. Wie nun die Schrift sich stets mit dem Worte der mündlichen Verkündigung der Kirche verbinden soll, damit diese sich stets darnach normire, so kann auch das Schriftwort selbst zum mündlichen Worte der Kirche und so zum Gnadenmittel für den Einzelnen dienen. Darum hat denn auch stets in der Kirche Schriftverlesung stattgefunden und liegt der Predigt auch äußerlich stets ein Schriftwort zu Grunde, zum Zeichen und zur Erinnerung, daß das Schriftwort den Inhalt der Predigt bilden soll. So dienen sie beide einander, Schrift und Predigt, jene als Vertreterin der unfraglichen Richtigkeit und Reinheit, diese als Bethätigung der kirchlichen Lebendigkeit.

Die Sakramente.

§ 80. Das Sakrament der Taufe.

Die Schrift enthält nicht eine Lehre von den Sakramenten überhaupt, sondern nur von den einzelnen Sakramenten der Taufe und des Abendmahls handelt sie. Demnach ist, was wir über das Wesen und den Begriff der Sakramente aussagen, dem zu entnehmen, was uns die Schrift über die thatsächlichen einzelnen Sakramente lehrt. Zunächst über die Taufe.

1. Die Einsetzung der Taufe durch Christus. Daß die Handlung der Wassertaufe in dem Abschiedsworte Jesu Ev. Matth. 28, 19 angeordnet sei, ist in der Kirche stets anerkannt worden, bis erst in jüngster Zeit die Ansicht aufgestellt und vertreten wurde, die Worte stammen nicht von Christo selbst her, sondern seien ein zusammenfassender Ausdruck der in der Gemeinde aufgekommenen und herrschend gewordenen Gewohnheit der Handlung des Wassertaufens. Jene Stelle lautet (in wörtlicher Uebersetzung): „Gehet hin und machet zu

Digitized by Google

Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und sie lehret halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende".

Es ist die Handlung der Aufnahme in die christliche Gemeinde, welche der Herr hier anordnet in der Form der Wassertaufe, verbunden mit dem Bekenntniß des Dreieinigen. Man wendet ein, diese Form der Handlung und dieses Bekenntniß begegne uns in der Apostelgeschichte nicht — auch das Bekenntniß zu Jesu Gottessohnschaft bei der Taufe des Kämmerers Ap.-Gesch. 8, 37 ist später in den Text eingefügt —, auch nicht in den apostolischen Briefen; sondern nur „auf Christum", „im Namen Jesu Christi" und ähnlich hat man getauft; also, sagt man, ist jene trinitarische Form aus dem späteren Gebrauche der christlichen Gemeinde entstanden. Und doch ist dieses trinitarische Taufbekenntniß die Grundlage der gesammten dogmengeschichtlichen Entwicklung in der Kirche gewesen. Würde dieß haben der Fall sein können, wenn sie nicht der geschichtlichen Entwicklung zu Grunde gelegen und höchste Autorität besessen hätte? Es ist anerkannt, daß die Kirche des Anfangs entschiedensten konservativen Charakter besaß und sich nicht etwas als urchristlich aufreden ließ ohne geschichtlichen Anhalt. Selbst über solche scheinbare Aeußerlichkeiten, wie z. B. den Tag des letzten Passah Jesu, und ob dem entsprechend das christliche Passah am 14. Nisan (d. i. des jüdischen Passahmonats) zu begehen sei, stritt man im 2. Jahrhundert in Kleinasien und zwischen Kleinasien und Rom, und schritt bis zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft von Seiten der Kirche Roms fort. Aber über die Taufe und ihren Vollzug und das Taufbekenntniß war niemals eine Differenz in der ganzen Kirche, und nirgends findet sich eine Spur, daß darüber eine Streitverhandlung gewesen sei. Das wäre nicht denkbar, wenn nicht die Herkunft dieses kirchlichen Aktes aus unmittelbarer Stiftung Christi selbst außer aller Frage gewesen wäre. Daß der Ausdruck sich in der gewöhnlichen Bezeichnung auf Christus und seinen Tod u. ähnl. beschränkte, war begreiflich; und daß die Apostelgeschichte darin keine Ausnahme machte, verstand sich von selbst; war doch die Apostelgeschichte so wenig ein Buch kirchlicher Formeln und Formulare, wie die Briefe das erst zu lehren nöthig hatten, worin man täglich lebte. In der vor längerer Zeit aufgefundenen unmittelbar nachapostolischen Schrift „Lehre der Apostel",

Digitized by Google

die von der Taufe und ihrem Vollzuge ausdrücklich handelt, wird (zweimal) die Formel auf den Dreieinigen taufen, damit aber abwechselnd „auf den Namen des Herrn“ gebraucht. So einfach lagen die Sachen; so daß wir uns also in dem Glauben an die Einsetzung durch Christus durch jene Bedenken nicht irre machen zu lassen brauchen.

2. Daß Christus diese Aufnahms- und Weiheform der Jüngerschaft anordnete, war durch jüdische Vorgänge nahe gelegt. Ob eine sogen. Proselytentaufe für übertretende Heiden — so daß sich die christliche Wassertaufe daran angeschlossen hätte — bereits damals gebräuchlich war, können wir dahin gestellt sein lassen. Unwahrscheinlich ist es nicht, da in Israel Waschungen verschiedener Art im Brauche waren; wie denn auch der Hebräerbrief unter die elementaren Katechismusstücke der Unterweisung jüdischer Christen, die der Verfasser nicht erneuern wolle, auch die „Lehre von Taufen“, d. i. von Waschungen, also über das Verhältniß der christlichen Taufe zu den verwandten alttestamentlichen Handlungen, zählt (Hebr. 6, 2). Vor Allem aber ist es die Wassertaufe des Täufers, an welche sich die Uebung der christlichen Taufe anschloß. Es ist zwar ein Irrthum unserer alten Lehrer, wenn sie die Johannestaufe, weil sie zur Vergebung der Sünden gewesen sei, und die christliche Taufe einander gleich setzten. Denn der Täufer taufte nur mit Wasser, erst seit Pfingsten wird mit heiligem Geiste getauft. Wohl ist beidemal das Wasser Symbol der Reinigung zum Behufe der Aufnahme in das Reich Gottes; aber dort war die neutestamentliche Heilsgabe noch zukünftig, erst hier ist sie gegenwärtig; aber eben um deßwillen tritt die christliche Taufe zu jener hinzu, um das Gut mitzutheilen, welches dort nur geweissagt war. „Ich taufe euch mit Wasser zur Buße, sagt der Täufer Matth. 3, 11; der aber nach mir kommt, ist stärker denn ich — der wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen“; und „der mich sandte, zu taufen mit Wasser — heißt es im Johannesevangelium 1, 33 —, derselbige sprach zu mir: über welchen du sehen wirst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, derselbige ist's, der mit dem heiligen Geist taufet“. Dieses Taufen hat an Pfingsten begonnen; nicht früher. Denn wenn im Evangelium Johannes erzählt wird (Joh. 4, 1 f.), daß die Jünger Jesu während seines irdischen Lebens tauften und so eine vorläufige Jüngerschaft sammelten, wie es eben damals geschehen konnte, so ist darunter nicht christliche Taufe zu verstehen, sondern nur dasjenige

Digitized by Google

Thun, wie es auch der Täufer übte. Die Taufe mit dem Geiſte dagegen meint Chriſtus im Geſpräche mit Nikodemus Joh. 3, 5 im Worte von der Taufe mit Waſſer und Geiſt, d. h. zum Waſſer des Täufers muß der Geiſt Chriſti erſt hinzutreten, um zur wirklichen Mitgliedſchaft des Reiches Gottes zu verhelfen. Auf dieſe Zukunft nach Pfingſten wies dann Chriſti Einſetzung der chriſtlichen Taufe Matth. 29, 19 vor ſeiner Auffahrt hin.

3. Darnach iſt denn auch die äußere Form der Taufhandlung zu verſtehen. Wenn der Herr von einer Taufe mit Waſſer redet, ſo iſt das Waſſer in demſelben Sinne gemeint, wie ſonſt durchweg bei Taufhandlungen oder Waſchungen. Wie in der Jordantaufe des Täufers das Eintauchen oder Untertauchen in das Waſſer ein Bild der Reinigung ſein und der Abwaſchung im Symbole dienen ſoll, ſo iſt es auch in der chriſtlichen Taufe. Es iſt daher gleichgültig, ob ein Untertauchen oder ein Eintauchen oder ein Uebergießen ſtattfindet — immer iſt es Symbol der Reinigung und eine Handlung der Abwaſchung. Wir mögen, die Worte Pauli vom Begrabenen und Auferſtandenen (Röm. 6, 3 ff.) gebrauchend, mit dem Kl. Katechismus vom Erſterben und Begrabenwerden des alten Adams und dem Auferſtehen des neuen Menſchen reden; aber das iſt nicht im Sinne einer Ausdeutung der äußeren Handlung als einer bildlichen zu verſtehen, ſondern es iſt eine gedankenmäßige Deutung der Sache ſelbſt; das Waſſer bleibt immer Mittel und Bild der Reinigung; und wenn auch urſprünglich Untertauchen ſtattfand, alſo ein Verſchwinden und Wiederauftauchen des Täuflings, ſo iſt dieß momentane Verſchwinden und Wiedererſcheinen wenig geeignet, ein Bild des Begrabenwerdens und des Auferſtehens zu ſein, welches doch bleibende Handlungen und Zuſtände bezeichnet. Die Taufe iſt alſo Reinigungshandlung, wie ſie Joh. 3, 25 im Diſput der Jünger Jeſu mit jenem feindſeligen Juden, oder aber Waſchung, wie ſie von Ananias in Damaskus in ſeiner Taufaufforderung an Paulus Ap.-Geſch. 22, 16 gemeint iſt, oder „ihr ließet euch abwaſchen“, wie es von Paulus 1 Kor. 6, 11 genannt wird, oder eine Reinigung durch das Bad des Waſſers, wie ſie nach Eph. 5, 26 der Kirche widerfahren iſt — das Gegenbild der Sintflut, beides des Gerichts und der Rettung, wie ſie die Stelle 1 Petr. 3, 20 f. ausdeutet. Alſo iſt zwar das Waſſer weſentlich, aber nicht die Form des Untertauchens, wie es der Baptismus fordert, wie denn auch bereits in jener alten Schrift „Lehre der

Digitized by Google

Apostel“ in einzelnen Fällen das Uebergießen zugestanden und die Besprengung seit dem 8. Jahrhundert gebräuchlich geworden ist.

Mit der äußeren Handlung des Wassergebrauchs verbindet die Einsetzung Jesu: das Bekenntniß zum Dreieinigen als das Neue, welches zum vorher gebräuchlichen hinzutritt. Denn in der Offenbarung des Dreieinigen und dem entsprechenden Glauben und Bekenntniß spricht sich der wesentliche Inhalt der neutestamentlichen Heilsoffenbarung aus. Denn die Formel „auf den Namen“ meint die Kundgebung des Wesens, die Bezeichnung Gottes als „des Vaters, Sohnes und Geistes“ will die Heilsoffenbarung Gottes aussprechen: Gott als der ewige und überweltliche Grund, der Sohn als der geschichtlich offenbare Mittler und Verwirklicher des Heils und der heilige Geist als die wirksame Macht der Heilsaneignung. Das Taufen aber auf den Namen — nicht bloß „im Namen“, das wäre: im Auftrage — drückt die Beziehung aus, in welche uns die Taufhandlung zu dem Heilsgott und seiner Heilsoffenbarung setzt.

4. Daraus ergibt sich denn auch das Wesen und die Bedeutung der Taufe. In ihr vollzieht sich durch die Jünger, d. i. durch die Kirche, der Wille Christi, der durch diese Handlung in die Gemeinschaft seiner Jüngerschaft aufgenommen wissen will. Diesen Willen Christi hat die an Pfingsten gegründete Gemeinde durch diejenigen, welche in ihrem Namen handelten, vollzogen, und seitdem die Gemeinde Jesu durch die Taufe gesammelt und zu ihr hinzugethan. Als solcher Vollzug des Willens Christi ist sie also wirksam, nämlich Handlung der Aufnahme in die Gemeinde Jesu Christi. Sie entnimmt damit der Gemeinschaft der adamitischen Menschheit, welcher jeder von Haus aus durch die Geburt angehört, und nimmt auf in die Gemeinschaft des neutestamentlichen Heils. Da es leiblich lebende Menschen sind, welchen dieses widerfahren soll, so widerfährt es ihnen durch eine äußere leibliche Handlung, welche doch ihrem Wesen nach ein Vorgang von innerer Bedeutung ist. Denn wenn auch die Gemeinde Jesu sich äußerlich darstellt, so ist sie doch die Gemeinde des Heils, welches Christus mittheilt in seiner Stätte, der er einwohnt und gegenwärtig ist. „Siehe, ich bin bei euch“, fügt er daher Matth. 28, 20 zur Taufeinsetzung hinzu, „bis an der Welt Ende“.

5. Das Heil Christi aber ist doppelt begründet und gewirkt:

Digitized by Google

in Christi Tod und Auferstehung. Ist die Taufe also Aufnahme in die Heilsgemeinde und ihre Heilsgemeinschaft, so ist sie Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi. Demgemäß wird sie auch doppelt bezeichnet: zunächst als Gemeinschaft des Todes Christi. So vor Allem in jener grundlegenden Stelle des Römerbriefs 6, 3: Wisset ihr nicht, daß alle, die wir auf (in) Christum Jesum getauft sind, die sind auf (in) seinen Tod getauft? So sind wir also mit ihm begraben durch die Taufe auf (in) seinen Tod, damit, wie er auferweckt worden ist u. s. w. Der Tod Christi aber ist Ende der alten Sündenschuld: Versöhnung, Vergebung, Gnadengemeinschaft; die Taufe in den Tod Christi also Aufnahme in die Gemeinschaft der Versöhnungsgnade, der Rechtfertigung als Sündenvergebung und Adoption. In diesem Sinne wird sie als Reinigung von der Sünde bezeichnet Ap.-Gesch. 22, 16 — wie von Alters her von den Kirchenlehrern ausdrücklich bemerkt wird; nicht daß die Sünde nicht sei, sondern daß sie nicht angerechnet wird. Was das Wasser im Bilde ausdrückt und bedeutet, Mittel der Reinigung zu sein, das vollzieht sich hier innerlich. Die Taufe ist wirksam für unser Gnadenverhältniß zu Gott. Mit anderen Worten: es ist nicht bloß Wasser wirksam in der Taufe, sondern das Blut der Versöhnung, wie es Hebr. 9, 14 heißt; denn so ist das Blut Christi, das unser Gewissen reinigt, hier gemeint; und 10, 22: besprenget in unseren Herzen und los von dem bösen Gewissen und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser. So hat denn Christus durch diese Taufe der Sündenvergebung, welche er seiner Kirche als seine Gabe hinterlassen hat und in ihr allezeit übt, die Kirche gereinigt Eph. 5, 26 durch das Wasserbad im Worte, welches, nämlich im Worte der Sündenvergebung, dem Glauben zuspricht, was die That selbst wirkt. Der heilige Geist aber vergewissert das Gewissen dieser Sündenvergebung, wie die viel verhandelte Stelle 1 Petr. 3, 21 zu verstehen sein wird: die Taufe ist nicht bloß Abthun des Schmutzes des Fleisches, sondern — heißt es in der Luther'schen Uebersetzung: der Bund eines guten Gewissens mit Gott, oder wie es vielleicht richtiger zu verstehen ist: die an Gott gerichtete — und gewährte — Erbittung eines guten Gewissens.

Dieser einen, negativen Seite entspricht die andere, positive: Gemeinschaft des neuen Lebens Jesu Christi des Auferstandenen zu sein. Nicht als ob die Taufe ohne Weiteres umwandelte und in

Digitized by Google

diesem Sinne zu neuen Menschen machte, wohl aber eine neue Lebensmacht theilt sie mit, lebenbegründend wirkt sie, einen neuen Lebensanfang setzt sie, eine neue Geburt bezeichnet sie innerhalb dieses Lebens im Fleische, welches einen so üblen Fortgang genommen. In diesem Sinne sagt Paulus in jener Stelle Röm. 6, 4: Wir sind durch die Taufe in den Tod mit ihm begraben, d. h. der Zusammenhang mit dem alten Leben ist gelöst, wie das Begraben den Zusammenhang mit diesem Leben und seinem Gebiete völlig löst, „auf daß gleichwie Christus ist auferweckt von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln" (Röm. 6, 4). Dieß drückt die Schrift etwa Kol. 2, 11 aus als: Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen; als Beschneidung, Abthun des Sündenleibes, d. h. statt der bisherigen Herrschaft des Fleisches soll nun eine neue Lebensmacht die Herrschaft führen; oder als Heiligung, d. h. als Zueignung an Gott (Eph. 5, 26); oder direkt als Taufe mit dem heiligen Geiste (Joh. 3, 6); oder als „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christ unsern Heiland" (Tit. 3, 5 f.), womit die Bildlichkeit der Taufhandlung gedeutet ist: wie in der Taufhandlung das Wasser über den Täufling ausgegossen wird, so überkommt den Täufling der heilige Geist (— so daß also, wie wir hier wieder sehen, nicht etwa das Untertauchen, sondern die Uebergießung die abbildliche Form bezeichnet —), daß ein neues Leben seinen Anfang nehme durch die Macht des Geistes. Die Taufe setzt also eine neue Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo durch den heiligen Geist Dieses neue Sein soll dann auch zum neuen Bewußtsein und Willen werden; in der Bekehrung, in welcher der Getaufte auf diese Gotteswirkung eingeht und sie so zum persönlichen Eigenthum macht.

6. Wie verhält sich nun, indem die Taufe sowohl Gnaden- wie Lebensgemeinschaft ist und mittheilt, in der Taufhandlung der innere und der äußere Vorgang zu einander? Wir werden nach Allem, was wir der Schrift entnommen haben, sagen müssen: es ist eine Handlung Christi durch den Dienst der Kirche vermittelst des irdischen Elements des Wassers. Nicht zwei Akte sind es, ein äußerer und ein innerer, die neben einander stünden und von einander gesondert werden könnten, sondern zwei Seiten desselben Aktes. Die äußere Handlung ist die Vermittlung der inneren; das äußere Element ist

Digitized by Google

Darreichung der geistlichen Gabe. Nicht bloß ist etwas Geistliches abgebildet oder verheißen oder verbürgt, sondern vollzogen. Es geschieht etwas Geistliches in und mit der Taufe. So sind die Dreitausend an Pfingsten wirklich getauft worden und haben die Taufgabe empfangen, und nicht haben die Jünger, wie man es etwa ihnen zum Vorwurf gemacht hat (z. B seinerzeit Blumhardt der Aeltere), etwa unbedacht die Menge aufgenommen, oder hat Simon der Magier nicht die Taufgnade wirklich empfangen; wohl aber kann das persönliche Verhalten in Widerspruch treten zu dem, was geschieht, und so denn der Segen unwirksam gemacht werden. Aber immerhin hat in einem solchen Falle Christus sich doch bethätigt an dem Getauften und ist in ein Verhältniß zu ihm getreten und hat ein Band mit ihm geknüpft. Eine Wiederholung der Taufe also hat nicht zu geschehen, wenn sich etwa ein Solcher später bekehrt, sondern die Taufe bleibt, die sie ist: die Zusage an Christus und Christi Zusage an ihn; er ist immer doch der Einwirkung Christi und seiner Kirche unterstellt. Wer einmal getauft ist, ist nicht etwa ein Heide, wenn er auch nicht in Wahrheit ein Glied der Kirche im geistlichen Sinne ist; nicht mit aktiver Betheiligung und Berechtigung an ihr und ihren Gütern und Rechten. Er ist immer doch Christo zugesprochen und gehört ihm an; er will nur eben nicht Christo zu eigen sein im Glauben. Dieser Glaube ist zwar gefordert in der Taufe. Denn die Taufe ist immer doch eine Handlung Christi, auch abgesehen vom Glauben des Täuflings; sie ruht nicht auf dem Glauben; wohl aber fordert sie den Glauben, damit die That Christi in der Taufe zur persönlichen Heilswirkung und eine persönliche Heilsgemeinschaft werde. „Wer glaubet und getauft wird", heißt es daher Mark. 16, 16, der Glaube ist wie durchweg, so auch hier das Nothwendige zum Heil; er ist das Entscheidende für die Person; daher heißt es in der zweiten, negativen Hälfte jenes Wortes: wer aber nicht glaubt — und nicht: wer nicht getauft wird. Denn auf den Glauben oder das Nichtglauben kommt alles an.

7. Die kirchliche Lehre von der Taufe hat denn auch stets die Taufe wie als den Eintritt in die Gemeinschaft der Kirche und ihrer Heilsgüter, so als die Grundlage des christlichen Lebens und als das entscheidende Bekenntniß zum Dreieinigen angesehen und behandelt. Je entscheidender oft für Leben und Sterben dieser Akt der Taufhandlung war, um so höher wurde er in der Lehre gewerthet.

Digitized by Google

Man sah auch in der Lehre selbst von Seiten der alexandrinischen Theologie, die gern zur Betonung des Symbolischen geneigt war (z. B. Origenes), in ihr nicht bloß ein Symbol, sondern die Wirklichkeit dessen, was hier abgebildet wurde. Und noch mehr die realistischer denkende abendländische Theologie. „Es überkommt" — schreibt der Afrikaner Tertullian in seiner Schrift über die Taufe — „der heilige Geist vom Himmel her das Wasser und theilt ihm seine Kraft der Heiligung mit". Ihre Wirkung bezeichnet man in der Regel sowohl als Sündenvergebung wie als Wiedergeburt. Freilich jene mit der Verirrung, die aus der Analogie der antiken Mysterien herübergenommen war, daß die Vergebung nur auf die früher begangenen Sünden bezogen wurde, für die laufenden aber erst noch besondere Bußen, leichtere oder schwerere, in eigener Gutmachung, bis zum zeitweiligen oder auch bleibenden Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft geleistet werden mußten. Daran schlossen sich dann die Irrthümer der folgenden Zeit über die eigenen Büßungen, in Leiden oder Werken, an, denen erst die reformatorische Lehre von der Allgenugsamkeit des Versöhnungsblutes Christi, welches in der Taufe sich wirksam erweise und ausreichend sei, ein Ende machte. Mancherlei andere Gebräuche hatten im Laufe der Zeit in der römischen Kirche sich mit der Taufhandlung verbunden. An ihre Stelle setzte das reformatorische Bekenntniß das Wort, das sich nach der Schrift („vom Wasserbad im Wort") mit der Taufe verbindet. „Denn" — heißt es im Kleinen Katechismus — „die Taufe ist nicht allein schlecht Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden". „Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe; aber mit dem Worte Gottes ist's eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geiste". Denn beides, Wasser und Wort, gehören hier enge zusammen und machen „Ein Wesen" aus. „Denn das ist der Kern in dem Wasser, Gottes Wort oder Gebot und Gottes Namen, welcher Schatz größer und edler ist denn Himmel und Erde". „Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser und wie man's mehr loben kann, alles um des Worts willen, welches ist ein himmlisch heilig Wort" u. s. w. — lauter Worte Luther's, der, zumal im Großen Katechismus, sich nicht genug thun kann, die Taufe zu rühmen, so sehr er auf der anderen Seite den Glauben

Digitized by Google

rühmt und fordert, als welcher die Taufe zwar nicht macht, aber emphät. Denn zwar ruht alles auf dem Werke Gottes am Menschen in der Taufe; im Glauben aber entscheidet sich die Stellung des Menschen zur Gnade in der Taufe. Es ist daher ein altkirchlicher Satz: Nicht die Entbehrung, sondern die Verachtung des Sakraments verdammt. Wo aber Glaube ist, da wird auch Verlangen nach der Taufe sein, zur Aufnahme in die Gemeinschaft der Heilsgemeinde. Nicht eine besondere Stufe und Höhe des Glaubens ist daher erfordert, sondern nur eben das Heilsverlangen des Glaubens. In diesem Sinne haben denn auch die Apostel wie an Pfingsten so auch später kein Bedenken getragen, die Taufe zu ertheilen, wo nur eben ein Begehren der Taufe war. Dieß ist denn auch unser Einwand gegen den Baptismus, der eine bestimmte Stufe des Glaubens zur Bedingung der Taufe macht. Denn nicht ruht, wie Luther öfter sagt, die Taufe auf dem Glauben, sondern der Glaube auf der Taufe als dem Werke Gottes. Denn nicht wird die Taufe kräftig durch den Glauben, wohl aber wird sie unkräftig durch die Weigerung des Glaubens. Sie selbst aber, die Taufe, ist die Grundlage des ganzen Christenlebens, welches aus diesem göttlichen Quell des Lebens und Segens quellen und werden und wachsen soll, ein Leben aus Taufe in Taufe, in täglicher Erneuerung der Taufe in Buße und Glaube. Daran soll sich daher auch ein Christenmensch allezeit halten und trösten: ich bin getauft; und darauf sollen wir auch die Angefochtenen verweisen, auf die That Gottes in der Taufe, nicht etwa auf eigene Empfindungen oder Leistungen, sondern auf dieses Werk Gottes in unserem Leben, das uns zu Kindern Gottes und Erben Christi und Gliedern seiner Heerde gemacht hat.

8. Die Entsagung in der Taufe. Wie die Taufe als Werk Gottes an dem Menschen die Grundlage des ganzen Christenlebens ist, so ist sie dieß auch als Akt des Glaubens und des Bekenntnisses zu Gott dem Dreieinigen. Der hier stattfindenden Zusage an Gott entspricht auch die Absage an den Feind Gottes und seine Feindschaft wider Gott, mag diese Absage nun ausdrücklich ausgesprochen oder thatsächlich in der Zusage an Gott mit enthalten sein. Es lag in dem Gegensatz zum Heidenthum als dem Reiche Satans, von welchem sich die erste Christenheit umgeben und angefochten und ihm gegenübergestellt wußte, daß diese Absage gegen den Feind Gottes und seine Macht die Gestalt des Exorcismus (v. i. Be-

Digitized by Google

schwörung) annahm; und bei der Aufnahme von den Häretikern, deren Taufe, wenn in richtiger Form vollzogen, doch als gültig anerkannt wurde, blieb wenigstens dieser Exorcismus bestehen. Auch die Reformation im Bewußtsein der Realität jener gottfeindlichen Macht behielt diesen Exorcismus (auch bei den Kindern) bei, und erklärte ihn in der Zeit der Orthodoxie, besonders im Gegensatz zu kalvinischem Widerspruch, wenigstens für zulässig. Aber eine entwickeltere psychologische Empfindung lehnte ihn mit Recht ab, da die Kinder nicht als von Satan besessen vorzustellen sind, ohne aber damit die Absage (Abrenunciation) zu verneinen, sondern hat diese im Unterschied vom Exorcismus bis jetzt vielfach festgehalten als gerechtfertigt durch das Wesen der Taufe, welche ebenso Absage wie Zusage ist. Denn es ist nur mangelhafte Einsicht, wenn der moderne Protestantismus Exorcismus und Abrenunciation verwechselt. Und so ist diese Absage oder „Widersage" an den Teufel und seine Werke auch bei der Taufe der Kinder berechtigt, ebenso wie die Taufe der Kinder selbst.

§ 81. Die Kindertaufe.

1. Mit Grund und Recht taufen wir auch die **Kinder**, indem wir die, welche uns Gott gegeben, in ihrem Lebensanfang Christo darbringen und sie ihm auf die Arme legen, daß er sie zu seinem Eigenthum annehme und seinen Segen des Himmelreichs ihnen mittheile.

Die **Schrift** enthält keine Vorschrift und Anweisung der Kindertaufe. Der Herr hat seine Jünger angewiesen, sein Wort zu predigen und die Völker zu bekehren und zur Gemeinde Jesu zu sammeln. So haben sie es denn auch geübt und sich dem entsprechend vor Allem an die Erwachsenen gewandt, um sie zu Jüngern Jesu zu machen. Denn das Wort: „Prediget das Evangelium aller Kreatur" (Mark. 16, 15) schließt zwar alle in sich ein, Junge wie Alte; aber es lag in der Natur der Sache, daß die Kirche als Missionskirche, die sie ursprünglich war, mit der Gründung der Kirche bei den Alten, und zwar den Einzelnen begann, und von da aus sich an die Häuser und an die Völker wandte. Damit waren aber die Kinder von selbst gegeben. So haben auch die Jünger den Willen des Herrn verstanden, wie sie es durch die Erzählung von Jesu Verhalten gegen die Kinder der jüdischen Mütter aussprechen.

Digitized by Google

Denn es ist gewiß nicht zufällig, daß die drei ersten Evangelisten gleicherweise diese Erzählung überliefern (Matth. 19, 13 ff.; Mark. 10, 13—16; Luk. 18, 15—17). Sie haben den Vorgang als eine Weisung des Herrn gefaßt, wie sie über die Kinder und ihre Stellung zum Himmelreich zu urtheilen hätten. Obendrein werden im Texte die Kinder ausdrücklich als „kleine" Kinder bezeichnet, die noch auf dem Arme getragen wurden und an der Mutterbrust lagen — wenigstens waren solche mit darunter; die also noch kein Bewußtsein von dem hatten, was mit ihnen geschah, und die nicht selbst zu Jesus kommen konnten, sondern zu ihm gebracht werden mußten, von denjenigen, denen sie angehörten und die über sie zu verfügen Recht und Pflicht hatten. Eben deßhalb wiesen die Jünger die Mütter zurück, weil es sich um solche handle, die noch kein entsprechendes Verständniß hätten. Aber der Herr wehrte ihnen ausdrücklich und hieß die Kinder zu ihm bringen: „Und er herzete sie", heißt es, „und legte die Hände auf sie und segnete sie"; denn „solcher ist das Reich Gottes". Sie können und sollen also den Himmelreichssegen empfangen durch sein segnendes Handeln, auch wenn noch kein bewußter Glaube stattfinden kann. So sollen wir über die Kinder und über das Thun des Herrn urtheilen. Das gibt also auch Christenmüttern Recht und Pflicht, ihre Kinder zu Jesus zu bringen, daß er sie ähnlich segne. Denn er ist nicht der auf Erden nur Gewesene, sondern allezeit bei den Seinen gegenwärtig und in ihrer Mitte. Allerdings handelte es sich damals noch nicht um Taufe, sondern um Segnen. Aber um den Himmelreichssegen, wie er damals allein eben möglich war und mitgetheilt werden konnte und die Vorstufe bildete vor der Offenbarung des Himmelreichs selbst in der Gemeinde. Was damals geschah, das vollzieht sich eben jetzt in der Darbringung der Kinder zum Herrn, daß ihnen widerfahre, was jenesmal den jüdischen Kindern widerfahren ist. Denn es werden doch die Kinder der christlichen Gemeinde nicht zurückstehen sollen und verkürzt werden gegenüber den jüdischen Kindern von damals. So bildet daher im kirchlichen Gebrauch die Erzählung jenes Vorganges den Schriftgrund für die Rechtfertigung der Kindertaufe und wird bei der Handlung der Kindertaufe liturgisch in diesem Sinne verwendet.

2. Die Kindertaufe in der Sammlung der Völker und Häuser. Zwar ist es der Einzelne, dem das Heil im Sakrament nahetritt. Aber im Wesen und in der Bestimmung der Taufe wie

Digitized by Google

des Evangeliums ist von vornherein der Gemeinschaftscharakter mit gesetzt. Denn das Wort der Taufanordnung (Matth. 29, 19) geht auf die Völker überhaupt; nicht bloß die Einzelnen, sondern die Völker sollen in die Jüngerschaft Jesu aufgenommen werden. Und so ist auch der Pfingstvorgang und sein Sprachenwunder gemeint gewesen: es bildet den Völkerberuf des Evangeliums ab; denn in der Sprache des Volkes thut sich das Volksthum kund. So haben auch die Jünger am Anfang sich nicht bloß an einzelne Israeliten, sondern an das Volk Israel gewandt (Petrus Ap.-Gesch. 2, 36: So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß u. s. w.; 3, 12: Ihr Männer von Israel u. s. w.). Und ebenso hat der Apostel Paulus seine Aufgabe verstanden: den Völkern das Evangelium und somit die Kirche zu bringen. Darum hat er, wo er hinkam, dem Evangelium und der Kirche eine Stätte in den Häusern zu bereiten gesucht und so denn die Häuser, wo sie sich ihm öffneten, getauft, wie das Haus der Lydia (Ap.-Gesch. 16, 15), das Haus des Kerkermeisters zu Philippi (Ap.-Gesch. 16, 33), wie vom Hause des Crispus in Korinth die Rede ist (Ap.-Gesch. 18, 8), und von dem Hause des Stephanas im 1. Korintherbriefe (1, 16). Es ist aber willkürlich, anzunehmen, daß diese Häuser alle kinderlos gewesen sein sollten. Ob nun oder ob nicht; mit der Bekehrung des Hausvorstandes ward auch das Haus bekehrt und in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen. Mit anderen Worten: das Evangelium und so denn die Taufe wird zur Grundlage des neuen christlichen Familienlebens gemacht. Es ist daher ganz natürlich, daß Ap.-Gesch. 21, 5 Weiber und Kinder unter denen mit genannt werden, die den Apostel in Tyrus vor die Stadt und zum Schiffe geleiteten auf seiner letzten Reise nach Jerusalem; und sie „knieeten nieder am Ufer und beteten", heißt es. So bildeten also Frauen und Kinder einen wesentlichen Bestandtheil wie des christlichen Hauses und seines Christenlebens, so auch der Gemeinde; so daß wir nicht zu fragen brauchen, ob die Kinder älter oder jünger gewesen waren, auch nicht, ob es getaufte oder nicht getaufte gewesen seien; denn waren sie nicht getauft, so gehörten sie nicht mit zur Gemeinde und zum christlichen Gemeindeleben. Daß es auch nicht-getaufte Kinder, weil gemischte Ehen, gab, versteht sich von selbst. Ohne und wider den Willen des nichtchristlichen Ehemannes aber wurden Kinder natürlich nicht getauft. Und eben deßhalb beruhigt Paulus 1 Kor. 7, 14 christliche Ehefrauen in solchem Falle: solche

Digitized by Google

Kinder ſtehen doch in Beziehung zum Herrn und ſind nicht für ſchlechthin unrein zu achten; in dieſer Beziehung, ſei es des nicht-getauften Kindes, ſei es des nichtgetauften Ehemannes, liegt immer eine Berufung zu Chriſtus und wird der Betreffende daher als „geheiligt“ bezeichnet.

3. Daß es aber je länger je mehr zur Kindertaufe kam, in dem Maße, als die Kirche die Geſtalt und die Stufe der erſten Miſſionskirche überſchritt, verſteht ſich von ſelbſt. Und ſo erklärt ſich, daß wir im Verlaufe die Kindertaufe mehr in Brauch und erwähnt finden, ohne daß wir ängſtlich nach einzelnen Zeugniſſen derſelben uns umzuſehen brauchen. Wenn aber noch um 200 n. Chr. der ſchroffe (Montaniſt) Tertullian in Karthago gegen die Kindertaufe polemiſirt, ſo iſt eben dieſe Polemik ein Beweis für ihre wachſende Uebung: „Was eilt man, ſagt er einmal, mit dem unſchuldigen Alter zur Vergebung der Sünden“? Alſo, ſehen wir eben hieraus, pflegte man bereits damals mit der Taufe der Kinder zu eilen. — Wenn Tertullian von „unſchuldigem Alter“ ſpricht trotz ſeiner bekannten Lehre von der angebornen Sünde, ſo kommt das von ſeinem Irrthum über die Taufe und die in ihr ertheilte Sündenvergebung. Man bezog dieſe Vergebung auf die zurückliegenden Sünden, nicht auf die Sünde überhaupt. So konnte es bedenklich erſcheinen, ſich zu frühzeitig der Gefahr neuer Sünden auszuſetzen, die dann verhängnißvoll werden, weil zum Ausſchluß aus der Kirchengemeinſchaft führen konnten. Welchen geringen Anklang aber jene Polemik Tertullian's gefunden habe, ſehen wir noch aus den Schriften des Biſchofs Cyprian, ſeines — katholiſchen — Schülers, zu deſſen Zeit (um 250 n. Chr.) man auf den afrikaniſchen Synoden darüber verhandelte, nicht ob die Kinder überhaupt getauft werden ſollten, ſondern ob dieß erſt am 8. Tage nach der Geburt, nach Analogie der jüdiſchen Beſchneidung (am 8. Tage) geſchehen ſolle — oder ſchon am 3. Der Brauch der Kindertaufe ſelbſt alſo war unfraglich. Es war die ſich von ſelbſt ergebende geſchichtliche Entwicklung, daß die Taufe Kindertaufe wurde.

4. Und wie aus der geſchichtlichen Entwicklung der Kirche, ergab ſich dieſer Brauch auch aus der inneren Konſequenz der Lehre. Denn iſt die Taufe vor Allem Sündenvergebung und Beginn des neuen Lebens der Wiedergeburt, und haben die Kinder von Geburt Antheil an der überkommenen Sünde, die ſie vor Gott verdammlich

Digitized by Google

macht, so haben sie auch nöthig, daß mit dem Beginne des natürlichen Lebens auch der Anfang eines Lebens in Gott gesetzt werde. „Abwaschung", „Anrechnung der Gerechtigkeit Christi", „Adoption", d. i. Kindesannahme, „Wiedergeburt und Erneuerung" — so und ähnlich bezeichnen die Lehrer unserer Kirche Wesen und Wirkung der Taufe — das gilt aber von den Kindern so gut wie von den Erwachsenen; denn sie gehören mit in die Gemeinschaft der alten sündigen Menschheit und sollen durch Sündenvergebung Glieder der neuen, d. i. in Christo entsündigten und Gotte zugehörigen Menschheit werden.

Es ist aber nach der Lehrfassung unserer Kirche das Wort, welches das Band zwischen dem irdischen Element und der himmlischen Gabe knüpft. Das Wort aber ist Sache des Glaubens, und so scheint auch die Taufe der Kinder den Glauben zu fordern. Und eben hiegegen wendete sich der baptistische Einwand schon der Wiedertäufer zur Zeit der Reformation, wie der Baptisten auch unserer Tage. Im Gegensatze dazu vertrat Luther den Glauben auch der Kinder bei der Taufe. „Das Kind tragen wir herzu der Meinung und Hoffnung, daß es glaube und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe", sagt Luther, nämlich als Frucht unseres Gebets, damit es dadurch für den Taufsegen fähig und empfänglich werde. Aber hierin scheinen Schwierigkeiten zu liegen. Denn wie kann man von einem Kinderglauben reden, wo noch kein Verhältniß zum Worte stattthat, weil kein Hören, Verstehen, Denken und Wollen u. s. w.? Es ist deßhalb über die Linie gegangen, wenn unsere alten Lehrer vielfach die gewöhnliche Definition des Glaubens als Wissen, Zustimmung und Vertrauen ohne Weiteres auf den sogen. „Kinderglauben" übertrugen. Im Unterschiede von diesen werden wir jenen beistimmen müssen, welche (wie z. B. Chemnitz, der Dogmatiker des 16. Jahrhunderts) den Glauben der Kinder von dem der Erwachsenen so unterscheiden, daß sie jene zwar nicht für Ungläubige im Sinne der Nichtchristen erklärt wissen wollten, aber was dem Gebiete des Bewußtseins angehört, bei ihnen verneinten, so daß nur die allgemeine Gnadenwirkung Gottes darunter zu verstehen sei, die darum möglich und denkbar ist, weil kein Widerstreben stattfindet. Wir werden also z. B. das apostolische Glaubensbekenntniß, welches bei der Taufe auch der Kinder gebraucht wird, zwar nicht für eine Erklärung des gegenwärtigen, aber für eine Verpflichtung und Zusage des zukünftigen

Digitized by Google

Glaubens anzusehen haben, welchen die gegenwärtige Wirkung des Geistes in dem Herzen des Kindes doch als sein Ziel meint. Denn die Zukunft bereitet sich doch schon in der Gegenwart vor. Wer will aber den Zeitpunkt angeben, wo die verborgene und geheimnißvolle Wirkung des Geistes schon im Stadium der Unbewußtheit beginnt? Wie das Segnen jener jüdischen Kinder durch den Herrn von einer Wirkung des Geistes, der ihre Seelen ihm erschloß, begleitet war — werden wir nicht auch das fürbittende und segnende Wort der Kirche wie der christlichen Angehörigen von einer solchen Wirkung des Geistes begleitet denken dürfen, welches sich im Verborgenen in der Seele des Täuflings vollzieht? Es ist immer eine Uebergabe an den Herrn, der auch im Geheimniß der Seele sein Werk hat zum Himmelreich, das auch den Kleinen zugedacht ist.

5. Wie die Kindertaufe sowohl sachlich gerechtfertigt ist durch die Stellung, welche das in der Kirche niedergelegte und von ihr verwaltete Heil zu den Kindern hat und diese zu jenem haben, und dieß durch die Christlichkeit und religiöse Einheitlichkeit des Hauses und seines Familienlebens gefordert und gerechtfertigt ist, so ruht auf der Kindertaufe auch der Volkscharakter, sowie der geschichtliche Zusammenhang der Kirche, während die Beseitigung der Kindertaufe die Kirche atomisiren und in Einzelnheiten auflösen würde. So ist sie also ein wesentlicher Faktor für die Gesundheit des christlichen Volkslebens und eines nationalen Christenthums. Diesen Bedingungen entspricht aber, sie nicht bloß als eine schöne Sitte und häusliche Feier oder als einen Weiheakt anzusehen, der etwa erst durch die Konfirmation seine volle Bedeutung und Geltung erfahre; sondern es kommt ihr selbst jene Geltung und Wirkung zu.

Daher hat auch unsere Kirche — hierin in Uebereinstimmung mit der römischen und im Unterschiede von der reformirten Kirche — die sogen. Nothtaufe beibehalten, d. h. die rasch vollzogene Taufe auch durch Nichtgeistliche, auch durch Frauen (Hebammen), als Recht und Pflicht des einfachen Christen bei Gefahr bevorstehenden Todes. Denn es soll das Kind auch in solchem Falle des Heils theilhaftig werden, sowie es eben desselben theilhaftig werden kann, und es soll den Angehörigen der Trost nicht entzogen werden, Jesu und seiner Gemeinde ihr Kind dargebracht zu haben. In solchem Falle aber tritt das Recht des allgemeinen christlichen Priesterthums, d. h. die Vollmacht, sich als Christen zu bethätigen, in die Lücke des fehlenden

Digitized by Google

Amtes. Denn seiner Gemeinde und ihren Gliedern und nicht bloß den besonders Beauftragten derselben (wie das reformirte Bekenntniß sagt: „nur denen, denen auch zu predigen befohlen ist“) will der Herr sein Gnadenmittel der Aufnahme in die Heilsgemeinde übergeben haben. In Folge dessen sind bei uns auch die Hebammen angewiesen, die Taufe ordnungsmäßig vorzunehmen. Denn nicht auf die Person des Täufers, sondern auf den einsetzungsmäßigen Vollzug der Handlung kommt es an. Dem kirchlichen Amte liegt es dann nur ob, die Richtigkeit der Handlung mit Handauflegung zu bestätigen. Denn auch diese Taufe ist giltige Taufe und wird auch von der römischen Kirche als solche anerkannt und ist wenigstens von ihr anzuerkennen. Denn nur die Taufe in ihren eigenen kirchlichen Grenzen anzuerkennen und so denn überhaupt die Taufe, auch wenn sie richtig vollzogen ist, und ihre Anerkennung innerhalb der evangelischen Grenzen mit allerlei Ausreden und Ausflüchten abzulehnen, ist eine unberechtigte Anmaßung der römischen Kirche und auch ein Widerspruch gegen die altkirchlichen Satzungen.

§ 82. Das Sakrament des heiligen Abendmahls.

Die Schriftlehre vom heiligen Abendmahl.

1. An die Taufe reiht sich gleichwerthig das heilige Abendmahl. Der Unterschied dieser Handlung von der der Taufe spricht sich im Worte selbst aus. Ist die Taufe der Akt des Eintritts in die Gemeinde Jesu und in die Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft, so ist das heilige Mahl ein Mahl, also Begehung und Feier dieser Gemeinschaft und hat die Zugehörigkeit zu ihr zur Voraussetzung. Ist die Taufe Beginn des neuen Lebens, so ist das Mahl als Mahl eine Stärkung und Förderung des neuen Lebens. Darum wird jene einmal vollzogen und kann nicht wiederholt werden; denn geboren wird man nur einmal; die Stärkung im Mahle aber wiederholt sich, weil immer wieder erforderlich. Ist die Taufe daher ein für alle mal die Grundlage des Gemeindelebens, so ist dieses Mahl die stets nöthige und immer wieder erneute Grundlage des neuen Lebens der Gemeinschaft und der Gemeinde. Wie demnach jene von Christus selbst eingesetzt ist, so werden wir auch von dieser von vornherein annehmen dürfen, daß sie eine Einsetzung und Stiftung

Digitized by Google

Christi zu steter Wiederholung ist. So berichtet denn auch die Schrift in den ersten drei Evangelien die Einsetzung Christi. Und so hat man es auch stets in der Kirche von Anfang an gehalten. Erst in der neuesten Zeit hat man Zweifel geltend gemacht.

2. Die seltene Erwähnung des heiligen Abendmahls im Neuen Testament. Während nun aber von der Taufe in den neutestamentlichen Schriften oftmals die Rede ist, wird vom heiligen Abendmahl sehr selten gehandelt. Es ist nur der dreifache Bericht der synoptischen Evangelien von seiner Einsetzung durch Jesus — vor seinem Tode im Zusammenhange mit seinem letzten Passah, das er als Angehöriger des Volkes Israel in Gemeinschaft mit seinen Jüngern beging, und die zwei Stellen im 1. Korintherbriefe (Kap. 10 und 11), die davon handeln, in welchen im gesammten Neuen Testament vom Abendmahle die Rede ist; sonst nirgends. Im Evangelium Johannes wird es nicht erwähnt, sondern an seine Stelle tritt hier die bekannte Rede Jesu vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, in der Synagoge zu Kapernaum Joh. 6, 51 ff., ähnlich wie das Evangelium Johannes auch nicht die Taufeinsetzung berichtet, sondern ihre Stelle durch das Gespräch mit Nikodemus Ev. Joh. 3 von der neuen Geburt aus Wasser und Geist ersetzt. Beide male wird die Sache vorweg genommen durch den sachlichen Inhalt der betreffenden Institutionen. Weil es jene Geburt aus Wasser und Geist gibt, kann auch die Handlung der christlichen Taufe eine Taufe mit heiligem Geiste sein; und weil es eine Gemeinschaft des Glaubens mit dem Fleische und Blute Jesu Christi gibt, kann auch der Empfang des heiligen Mahles eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi sein. Diese Vorwegnahme der beiden Stiftungen des Herrn im Johannesevangelium ist bedingt durch die Eigenthümlichkeit des ganzen Evangeliums und aus seiner Komposition zu erklären. Und so ist denn auch von einer letzten Passahfeier Jesu mit seinen Jüngern und dem Anschluß des Abendmahls an dieses Passah hier nicht die Rede, ohne daß aus dem Schweigen des Evangelisten hierüber auf ein Nichtwissen oder vollends auf eine Verneinung dieser Vorgänge oder Handlungen Jesu zu schließen wäre. Dieß Argument aus dem Schweigen gilt hier so wenig wie sonst.

Die alte Kirche hat die Stelle von den Zeugen des Wassers und Bluts im 1. Johannesbrief 5, 6 vielfach von den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls verstanden. Aber mit

Digitized by Google

Unrecht. Das „Wasser“, das Jesum bezeugt, ist die Taufe Jesu im Jordan, und das „Blut“ ist das Versöhnungsblut am Kreuze, welche beide Erlebnisse, im Eingange und im Ausgange seines messianischen Lebens, ihn als den Heiland bezeugt und bewährt haben. — Im Hebräerbriefe aber 13, 10 ist unter dem „Altar“, „davon nicht Macht haben zu essen, die der Hütte pflegen“, nicht, wie es viele gefaßt, etwa ein christlicher Altar zu verstehen und im Zusammenhange damit an das Abendmahl zu denken: sondern der „Altar“ ist das Kreuz, an dem Christus für uns zum Opfer geworden und dargebracht ist, woran diejenigen keinen Antheil haben, die noch der alttestamentlichen Hütte, d. i. dem jüdischen Wesen, dienen und nicht dem Tempel des neuen Bundes, d. i. der Kirche, zugehören. — Und ebenso wenig hat die Stelle Eph. 5, 30: „wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebeine“ etwa die Abendmahlsgemeinschaft im Sinne, sondern die innige Glaubensgemeinschaft des Christen mit dem Herrn überhaupt. — Und daß unter dem „Abendmahl des Lammes“ Offb. 19, 9 nicht unser kirchliches Abendmahl, sondern die selige Freude der zukünftigen Vollendung zu verstehen sei, bedarf wohl nicht erst eines Beweises. Demnach ist außer jenen zweifachen Erwähnungen — in den drei Evangelien und in den zwei Kapiteln des 1. Korintherbriefs — vom Abendmahl im Neuen Testament überhaupt nicht weiter die Rede. Und doch bildete das Abendmahl einen Mittelpunkt des altchristlichen Gemeindelebens und Kultus, wie wir aus der Apostelgeschichte und ihrem Brodbrechen „hin und her in Häusern“ (2, 46) ersehen, d. h. in den privaten gottesdienstlichen Zusammenkünften der Hausgemeinden im Unterschied von den öffentlichen Verkündigungen im Tempel; sowie aus (20, 7) dem nächtlichen Gottesdienst mit „Brodbrechen“ und „Predigt“ am „ersten Tag der Woche. Wir sehen hieraus: das Abendmahl bildete eine so feststehende Uebung des geschlossenen Gemeindelebens, und die Lehre darüber stand so fest, daß eine nähere Erwähnung und eine genauere Belehrung darüber nicht nöthig war. Wenn der 1. Korintherbrief davon eine Ausnahme zu machen scheint in der Erinnerung an den gesegneten Kelch als die Gemeinschaft des Blutes Christi und das gebrochene Brod als die Gemeinschaft des Leibes Christi (1 Kor. 10, 16. 17) und mit der Erinnerung an die Einsetzung durch den Herrn mit seinen belehrenden Worten für die Zukunft, so ist das veranlaßt durch die Verkennungen und Miß-

Digitized by Google

bräuche, die sich in der emanzipationssüchtigen korinthischen Gemeinde mit der gemeindlichen Feier des Mahls verbunden hatten.

3. Dieser Stand der Dinge ist wohl in unserer kritiksüchtigen Zeit der Anlaß geworden, daß gerade hierauf neuerdings sich die subjektive Kritik geworfen und eine Reihe von Vermuthungen an die Stelle der einfachen Anerkennung des Thatbestandes, wie er in den Berichten vorliegt, aufgestellt hat und Verhandlungen hervorgerufen, durch welche vielfach eine Beunruhigung der Gemüther entstanden ist, die ängstlich machen könnte, wenn nicht die Unruhe schon wieder abzudämmen begönne. Denn die aufgestellten Vermuthungen haben schon selbst das Werk der gegenseitigen Bestreitung begonnen. Man hat (z. B. Jülicher, Spitta) den Zusammenhang mit dem jüdischen Passah, im Zusammenhang damit bei Jesu den Todesgedanken und so denn auch bei den ersten Christen alle Beziehung auf diesen Gedanken Jesu verneint; „erst Paulus stellte dem Jubel des Lebensmahls den tiefen Ernst der Nacht, in der der Herr verrathen ward, gegenüber“ (Spitta); es heiße ja Ap.-Gesch. 2, 47, sie nahmen die Speise „mit Freuden“ u. s. w. Als ob das Passah des Neuen Testaments nicht die Freude über den Gewinn des Todes Christi in sich schlösse. Ferner: Jesus habe nicht einen Brauch gestiftet, sondern Paulus sei der Begründer einer kultischen Tradition geworden (Jülicher, Spitta). Als ob das der ganzen Eigenthümlichkeit Pauli entspräche, Begründer und Ordner kultischer Gebräuche zu sein statt der große Lehrer der Völker und Gemeinden. Und als ob er sich nicht ausdrücklich als abhängig von der gemeindlichen Ueberlieferung erklärte, statt erst Begründer einer Ueberlieferung zu sein (gegen Jülicher). Oder man hat vollends sogar die bestimmte Anordnung des Weingenusses verneint und auch den Gebrauch des Wassers für statthaft erklärt, weil später einzelne Kreise von Asketen (besonders in Nordafrika) die sogen. Aquarier sich mit Wasser begnügten und den Wein überhaupt ablehnten, und weil das Ganze sich nur auf die Heiligung des gewöhnlichen Essens und Trinkens beziehe (Ad. Harnack) — wogegen doch wieder andere Kritiker (z. B. mit Recht Jülicher) als gegen übergreifende Willkür sich erklärten. Wir werden also diese Aufstellungen der neueren Kritik bei Seite lassen und uns dem Schriftbericht selbst um so getroster zuwenden können. Denn wir bewegen uns hier auf guter geschichtlicher Grundlage.

Digitized by Google

4. Denn zunächst die Evangelien wollen nicht eigene schriftstellerische Erzeugnisse sein, sondern sind Wiedergabe gemeindlicher Tradition. Denn was Lukas im Eingange seiner evangelischen Schrift von seinen geschichtlichen Nachforschungen bei Augenzeugen oder Nächststehenden sagt, das dürfen wir auch bei den anderen Evangelisten voraussetzen und bewährt sich auch genugsam. Wie man auch die Entstehung der betreffenden Schriften selbst zeitlich ansetzen und ihr Verhältniß zu den Quellen, die ihnen vorlagen, sei es schriftlichen, sei es mündlichen, ansehen möge, immerhin dürfen wir in ihnen die Niederlage gemeindlicher Ueberlieferung sehen. Paulus aber, dessen Bericht im 1. Korintherbriefe wohl überhaupt der zeitlich älteste ist, den wir haben, bezieht sich ausdrücklich auf jene Ueberlieferung. Denn die Worte 11, 23: „Ich habe es von dem Herrn empfangen, das ich euch gegeben habe", meinen nicht etwa eine unmittelbare Mittheilung Jesu selbst, die Paulus in Form einer Vision oder ähnlich empfangen hätte, so daß wir hier einen authentischen Bericht auch über die Einsetzungsworte Jesu hätten — wie es vielfach noch jetzt verstanden wird; denn dieß ist durch den sprachlichen griechischen Ausdruck ausgeschlossen, der nicht eine solche persönliche und unmittelbare Mittheilung bezeichnet, sondern nur die Herkunft in rückgehender Ueberlieferungslinie, damit denn eine Ueberlieferung, die auf Jesus selbst zurückgeht. Wie dem Apostel seine geschichtliche Kenntniß der evangelischen Ueberlieferung überhaupt durch die Mittheilung von Seiten der Christengemeinden, in denen er sich aufhielt, vermittelt worden, so auch hier. Nun geht die Bekehrung des Apostels, auch wenn sie zeitlich nicht sicher angesetzt werden kann, jedenfalls auf eine nahe Zeit nach Christi Auffahrt — nach neuester Annahme Ad. Harnack's sogar noch auf das erste Jahr der christlichen Kirche zurück — jedenfalls werden wir die erste Kenntniß Pauli über die Abendmahlseinsetzung auf seinen Verkehr mit der Christengemeinschaft in Damaskus, also auf uranfängliche Ueberlieferung zurückzuführen haben. Seitdem aber bestätigte sich ihm das anfangs Mitgetheilte trotz wiederholter zeitlicher Unterbrechungen (etwa während des Aufenthalts in Arabien) durch den wiederholten Verkehr mit verschiedenen Christengemeinden, bis zu seinem ersten Briefe an die Korinther (etwa 57, etwa drei Jahre nach der Gründung der korinthischen Gemeinde). Von da an also ging ihm eine Linie der Ueberlieferung bis auf Jesus selbst zurück. Wenn er sich nun den

Digitized by Google

korinthischen Christen gegenüber darauf zurückzieht, so thut er es einer Gemeinde gegenüber, die in den sogen. korinthischen Parteien verschiedene Elemente und auch Gegner seiner Person in sich schloß, so daß er, wenn er sich zu Unrecht berufen hätte, auf Widerspruch hätte gefaßt sein müssen. Also bewegen wir uns hier auf sicherem Boden, und wir dürfen den paulinischen Bericht über die Abendmahlseinsetzung mit den evangelischen zusammennehmen.

5. Die Zeit der Abendmahlseinsetzung. Im evangelischen Bericht nun aber ist es vor Allem der Anschluß an das jüdische Passahmahl, was an der Spitze steht. Einstimmig berichten die Synoptiker, daß Jesus die Feier des Passahmahls in Gemeinschaft mit seinem Volke und dessen jährlichem Passah im Kreise seiner Jünger angeordnet und an den Schluß des Passahmahls sein neues Mahl der Erfüllung geschlossen habe. Matth. 26, 17: „Am ersten Tage der süßen Brode traten die Jünger zu Jesu und sprachen: Wo willst du daß wir dir bereiten, das Osterlamm zu essen?“ und es war nach jüdischer Kalenderberechnung der 14. Tag des sogen. Nisan (des Passahmonats, des ersten im jüdischen Kalenderjahre), an welchem, nachdem die Häuser von allem gesäuerten Brode gereinigt waren, nach Tisch das Passahlamm im Tempelvorhof geschlachtet und mit Sonnenuntergang das Mahl des geschlachteten Lammes mit den ungesäuerten Broden, den bitteren Kräutern und den mehrfachen Bechern Weines genossen werden mußte. Mit dem sogen. großen Hallel (Ps. 115—118) wurde dann das Mahl beschlossen; was vom Lamm nicht verzehrt worden, wurde nach der Gesetzesvorschrift verbrannt; denn es sollte nichts überbleiben. In diese Situation stellen uns auch die beiden anderen Berichte (Markus und Lukas) hinein: Mark. 14, 12: „Am ersten Tage der süßen Brode, da man (wörtlich „sie“, nämlich: die Juden) das Osterlamm opferte“. Luk. 22, 7: „Es kam nun der Tag der süßen Brode, auf welchen man mußte das Osterlamm opfern“, nämlich nach der jüdischen Vorschrift. Das Johannesevangelium erwähnt das Passah nicht, wie auch die Abendmahlseinsetzung nicht, hat also außer Betracht zu bleiben. Denn daß dieß Schweigen keine Verneinung der Thatsache sein sollte, versteht sich von selbst. Die Ueberlieferung stand ja zur Zeit der Abfassung dieser evangelischen Schrift zu unfraglich fest. Man wendet gegen jene Ansetzung des Abendmahls auf den Passahtag, wonach die Hinrichtung am ersten Passahfesttage stattgefunden hätte, Verschiedenes

Digitized by Google

ein. Die Sitzung des hohen Rathes in der Nacht (von Donnerstag auf Freitag, d. i. vom 14. auf den 15. Nisan) zwischen dem Passahmahl und dem Beginn des 1. Festtages, die Hinrichtung mit allen begleitenden Umständen, die Begegnung mit Simon von Kyrene, der vom Felde kam (nicht: von der Feldarbeit, sondern von außerhalb der Stadt), vertrage sich nicht mit diesem Datum, lasse also Spuren einer früher anders beschaffenen Tradition erkennen; und nicht zum wenigsten verrathe auch die Bemerkung Joh. 18, 28 eine andere Tradition, nach welcher die Juden das „Richthaus", d. h. die Wohnung des römischen Beamten nicht betreten wollten, damit sie sich nicht durch Berührung mit gesäuertem Brode verunreinigten, sondern „das Passah äßen"; also haben sie „das Passahmahl" noch nicht gehalten, so daß wir hier also einen Tag weiter vorgerückt werden, als die ersten Evangelien berichten. Aber wie sich's auch mit diesen Worten des Johannesevangeliums und ihrem Verständniß verhalten möge — ein Irrthum der synoptischen Ueberlieferung ist schon um deßwillen schwer annehmbar, weil wir es hier mit gemeinsamer christlicher Ueberlieferung, nicht mit den Meinungen Einzelner zu thun haben. Gegen die Behauptung aber, es vertrage sich das Ganze nicht mit dem jüdischen Feste, gilt der Einwand, daß, wenn die Evangelien jenen Bericht geben, das Berichtete auch möglich gewesen sein müsse. Denn sie bewegen sich in jüdisch-christlichen Kreisen, in denen man besser wußte, was möglich oder nicht möglich war, als wir es wissen können.

Also — dürfen wir folgern — der Richtigkeit des synoptischen Berichts über den Anschluß des Abendmahls an das jüdische Passah steht nichts entgegen, was ihre Möglichkeit ausschlösse.

Hat aber der Herr sein Mahl an das Passah angeschlossen, so hat er es als die Erfüllung des alttestamentlichen Passah gemeint. Noch einmal wollte er das Passah mit seinen Jüngern begehen, um daran dann sein neutestamentliches Mahl zu schließen. Das alttestamentliche Passah aber war nicht etwa bloß ein Gedächtniß einer Thatsache der Vergangenheit (des Auszugs aus Aegypten), sondern Feier eines Heilsguts der Gegenwart: seine Zugehörigkeit zu Jehova und dem Volke der Erlösung wollte Israel feiern durch das Gemeinschaftsmahl, dem das Opfer des Lammes zu Grunde lag. Nicht ein Opfer selbst also war das Mahl, wohl aber ein Mahl des Opfers. Das also sollte sich neutestamentlich wiederholen und erfüllen. Zwar ist es

Digitized by Google

nicht, wie dort, ein vorangehendes Opfer, das hier genossen wird und welches die Basis der Entsündung und Heilsgemeinschaft bildet, sondern es ist ein erst nachfolgendes Opfer, zu dem das Mahl in Beziehung gesetzt wird, aber immerhin doch Mahl dieses Opfers und damit Unterpfand des dadurch begründeten Heils und seiner Heilsgemeinschaft. Dieß ist das Ergebniß, das sich aus dem Anschluß des neutestamentlichen Mahls an das alttestamentliche Passah ergibt. Dieß wird sich nun bestätigen aus den Worten der Einsetzung Jesu.

§ 83. Die Einsetzungsworte Jesu.

1. Matth. 26, 26 ff.: „Da sie aber aßen, nahm Jesus Brod, segnete, brach (nämlich den dünnen Brodkuchen, wie er gebräuchlich war und den man zum Essen brach) und gab es den Jüngern und sprach: nehmet, esset, das ist mein Leib. Und er nahm einen Becher (nämlich Weins), dankete und gab ihnen den mit den Worten: trinket alle daraus, denn das ist mein Blut des (neuen?) Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Ich sage euch, nimmermehr werde ich von jetzt an von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reiche (— im wehmüthigen Rückblick auf den Abschluß der bisherigen Gemeinschaft und im freudigen Ausblick auf die Zukunft des Reiches Gottes und seiner Gemeinschaft). — Mark. 14, 22: „und da sie aßen, nahm er Brod, segnete und brach und gab es ihnen und sprach: nehmet, das ist mein Leib. Und er nahm einen Becher, dankte und gab es ihnen, und sie tranken alle daraus; und er sagte zu ihnen: das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird. Wahrlich, ich sage euch: nicht mehr werde ich trinken" u. s. w. Diesen Bericht des Markus hält man in der Regel für ursprünglicher, weil er kürzer ist. Aber die Weglassungen verstehen sich von selbst. Beim Brode heißt es nur „nehmet" und nicht auch wie bei Matthäus: esset. Aber er hat ja selbstverständlich das Brod ihnen nur zum Essen gebrochen und gegeben; ob er es sprach oder nicht sprach. Und beim Becher heißt es nicht wie bei Matthäus: „trinket alle daraus", aber dafür hier: sie tranken alle daraus; ob nun geheißen oder nicht geheißen; er hat ihnen den Becher doch nur gegeben, daß sie daraus trinken sollten. Es ist mehr als Mückenseigen, hier Unterschiede finden zu wollen.

Digitized by Google

Stärker scheinen die Verschiedenheiten im Evangelium des Lukas zu sein Luk. 22, 19. Nachdem Jesus vorher mit den Worten wehmüthiger Erinnerung von seiner bisherigen Feier des Passahmahls im Kreise seiner Jünger Abschied genommen: es hat mich herzlich verlanget u. s. w.; denn er werde das Passah mit ihnen nur erst wieder begehen im zukünftigen Reiche Gottes; und nachdem er ebenso den letzten Becher des Passahmahls bei ihnen noch hatte herumgehen lassen mit ähnlichen wehmüthigen Worten, heißt es nun weiter: „Und er nahm Brod, dankete, brach und gab es ihnen und sprach: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird (nämlich in den Tod); das thut zu meinem Gedächtniß (nämlich nach seinem Tode, wenn er nicht mehr unter ihnen sein wird). Und den Becher ebenso (nämlich: reichte er dankend) nach dem Abendessen (nämlich des Passah) und sprach: dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird (nicht etwa: der Bund, der durch mein Blut geschlossen wird, sondern: indem der Becher, d. i. der Wein, mein Blut ist, das für euch vergossen wird, ist er der neue Bund, d. h. vermittelt er denselben). Und ebenso ist es bei Paulus 1 Kor. 11, 24 — nur daß das „gegeben“ (in den Tod) des lukanischen Berichts hier fehlt; denn das „gegeben“ oder „gebrochen“ (der Luther'schen Uebersetzung) ist nach den besseren Handschriften eingetragen. Nur ist die Erinnerung, sein Gedächtniß damit zu begehen, hier noch stärker betont, vornehmlich beim Weine („solches thut, so oft ihr es trinket, zu meinem Gedächtniß“) — wohl um der Mißbräuche willen, die sich bei der korinthischen Abendmahlsfeier, und zwar besonders beim Weingenuß, eingeschlichen hatten. Hierin werden wir das Motiv dieser Zusatzbemerkung zur Gedächtnißfeier zu suchen haben. —

Es ist demnach in den verschiedenen Berichten, wenn wir sie mit einander vergleichen, kein irgendwelcher nennenswerther Unterschied zu erkennen. So daß wir also gewiß sein können, daß wir hier auf sicherem Boden der Ueberlieferung stehen. Um so mehr konnte Paulus mit getrostem Muthe, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, seine Ueberlieferung den korinthischen Mißbräuchen entgegenstellen.

2. Es kommt nun darauf an, wie die Einsetzungsworte Jesu zu verstehen sind.

Den Worten, die er spricht, geht die doppelte Handlung des

Digitized by Google

dankenden und segnenden Gebets und des Brechens des Brodes von Seiten Jesu voran, beides im Anschluß an die gewöhnliche Weise des Hausvaters, speziell beim Passahmahl. Denn daß Jesus das Brod brach, wird nicht, wie man es gewöhnlich von Alters her faßt, die besondere Bedeutung haben, er bilde damit das Tödten seines Leibes ab. Denn wie es gemein jüdische Sitte war, so war es auch der Brauch Jesu, das Mahl mit dem Brechen des Brodes (d. i. der dünnen Brodkuchen) zu eröffnen. Die Beispiele Matth. 14, 19; 15, 36 (bei der zweifachen Speisung, und ebenso im Evang. des Markus) reichen aus, das zu beweisen; und an diesem Gebrauche erkannten daher auch die beiden Emmausjünger Luk. 24, 30 den Auferstandenen in ihrer Mitte wieder. So wird es der Herr auch hier gehalten haben. Zur Eröffnung dieses Mahls, das er einsetzte, und nicht sein bevorstehendes Todesgeschick abzubilden, hat der Herr also das Brod gebrochen und haben es auch die Jünger später so geübt und das Mahl darnach bezeichnet (Ap.-Gesch 20, 7, 11; 27, 35). Die Beziehung auf seinen Tod liegt in seinen Worten, nicht in dieser Handlung des Brechens. Ist ja doch auch sein Leib, als des Passahopfers, bemerkt Ev. Joh. 19, 36 ausdrücklich, nicht gebrochen worden. Die Entscheidung über die Bedeutung des Mahls liegt also nicht in dieser — angeblich bildlichen — Handlung, sondern in den Einsetzungsworten, die Jesus über das Brod sprach, das er ihnen gab: Nehmet, esset, das ist mein Leib (der für euch gegeben wird, nämlich in den Tod am Kreuze). Hier nun aber scheiden sich die Ausleger und die Kirchen.

Am einfachsten scheint das Verständniß der römischen Kirche: der Herr bezeichne das, was er ihnen gab, als seinen Leib, so daß es also nichts anderes, nicht ein Brod, sondern nur dieser sein Leib sei. Aber es ist kein solcher ausschließender Satz, der eigentlich die Antwort auf die Frage ist, was die Sache sei, von der die Rede ist, so daß die Antwort noch erst erwartet wird. Denn es ist nicht ein unbestimmtes „dieß", welches der Herr erst noch näher bestimmen müßte, sondern: dieß Brod, das ich euch gebe und ihr empfangt und genießet, ist mein Leib; so daß das Brod nicht etwa aufhört, Brod zu sein, wenn er es nun als seinen Leib bezeichnet.

Wir werden aber auch nicht der gewöhnlichen Auslegung, wie sie seit Luther in der lutherischen Theologie herrschend ist und welche die sogen. synekdochische heißt, folgen können: „dieß" bezeichne mit dem Brode, als

Digitized by Google

dem Träger, zugleich das darin Beschlossene als die Hauptsache, wie wir etwa, in trivialer Anwendung, ein Gefäß nennen, während es uns doch auf den Inhalt, als die Hauptsache, ankommt. Denn das Brod ist nicht ein Gefäß od. dgl., welches Träger eines anderen Inhalts ist, sondern mit seinem eigenen Inhalte erfüllt und identisch.

So scheint nichts übrig zu bleiben als die symbolische Fassung der reformirten Auslegung, welche man gewöhnlich so formulirt, daß nach ihr das Verbindungswort „ist" so viel besage wie „bedeutet". Aber das Verbindungswort „ist" heißt selbstverständlich nicht „bedeutet" — zumal es vom Herrn nach der Sprachform, der er folgte, gar nicht ausgedrückt wurde —, sondern setzt nur beides — „Brod" und „mein Leib" — in Beziehung zu einander. Welches die Beziehung aber ist, hängt davon ab, wie beide gemeint sind, ob eigentlich oder uneigentlich. Hier nun wären sie uneigentlich zu verstehen: dieß Brod ist ein Bild meines Leibes. Aehnlich ist es etwa gemeint, wenn der Herr im Gleichniß vom Säemann vom Samen, den dieser ausstreut, sagt: der Same ist das Wort Gottes, d. h. ist hier gemeint als ein Bild des Wortes Gottes. Aber das ist eben ein Gleichniß, dem eine Rede vorangeht, welche die Vergleichung beider enthält; hier dagegen geht keine Rede voran; in solchem Falle aber kann eine solche Vergleichung ebenso wenig stattfinden, wie wenn man etwa ein Samenkorn darreichen und dazu, ohne Rede vorher oder nachher, sagen würde: dieß ist das Wort Gottes. Ist nun eine solche Vergleichung der Sachen nicht durch das Wort angezeigt, so müßte sie durch die Handlung bezeichnet sein, wie es etwa bei symbolischen prophetischen Handlungen der Fall ist; wie wenn etwa der Prophet Jeremias den Untergang Jerusalems durch das Zerbrechen eines Töpfergefäßes symbolisirt. Das müßte ähnlich hier etwa das Brechen des Brodes sein, nämlich als Abbildung der leiblichen Auflösung Jesu. Aber wir sahen, daß das Brodbrechen keine solche symbolische, überhaupt keine symbolische Bedeutung hat. So bliebe nur das Nehmen und Genießen übrig als Bild der innerlichen Aneignung seines Leibes und Blutes — wie dieß etwa die Meinung Kalvin's war. Aber da wäre immer noch die Frage unbeantwortet, in welchem Sinne vom Leibe und Blute die Rede wäre. So führt diese Fassung doch wieder zur lutherischen zurück; nur wird diese exegetisch anders, als es herkömmlich ist, zu begründen sein. Nicht vom Brode überhaupt spricht der Herr, und von seinem Leibe und Blute überhaupt, son-

Digitized by Google

dern von diesem Brode, das er ihnen dargibt zum Empfang, und von seinem Leibe und Blute, sofern sie im Tode dahingegeben werden; also: sofern er ihnen dieß Brod und Wein dargibt, gibt er ihnen seinen Leib und sein Blut; indem sie jenes empfangen, empfangen sie dieses. Denn nicht eine Vergleichung des Brodes u. s. w. ist es, sondern eine Gleichsetzung, aber eine Gleichsetzung beider in der Handlung des Gebens und Empfangens; nur in sofern ist das eine das andere: „in, mit und unter" wie die herkömmliche Formel lautet. Nicht bloß also eine Todeserinnerung, wenn auch die stärkste, sondern eine Zueignung seines in den Tod gegebenen Leibes und seines vergossenen Blutes, indem er seine Menschennatur — seine zweiseitige, leibliche und innerleibliche (im Blute) — ihnen darreicht, welche er für sie in den Tod gibt; zweiseitig, sofern der Leib der Träger der Kraft, das Blut der Träger des Stimmungslebens ist. Dessen will der Herr seine Jünger theilhaftig machen, damit sie in seiner Kraft und Freudigkeit das Schwere tragen und überstehen können, das ihnen bevorsteht, und des neuen Bundes der Sündenvergebung nach der großen Weissagung bei Jer. 31, 31 f. gewiß seien und bleiben, den er durch seinen Tod aufrichten wollte. Hat er doch auch, wie er bemerkt, den Vater gebeten, daß er ihnen dazu helfen möge, damit nicht seine werdende Gemeinde gleich bei ihrem bevorstehenden Auszuge aus der feindlichen Welt ihm entfalle. Und in welcher Gefahr des Abfalls sie war, sehen wir aus der Geschichte des Leidens. Denn es war eine ähnliche Lage wie die Israels, da es Aegypten verließ und in Furcht zu weichen drohte, so daß Moses für sein Volk die Mauer wider die Macht Aegyptens und der Anhalt an Jehova sein mußte. Wie nun jenes erste Passah des Auszugs nur erst eine Vorbereitung des zukünftigen, sich stets wiederholenden Passah war, ähnlich war es auch hier. Von seinem Leibe, der für sie gegeben wird in den Tod, von seinem Blute, das für sie vergossen wird am Kreuze, spricht er, also von dieser Zukunft. So ist denn auch dieses erste Mahl eine Vorbereitung des Mahls, das seine Jünger feiern sollen in Zukunft, sein Gedächtniß zu begehen, nicht als eines Abwesenden und Gewesenen, sondern als eines allezeit Gegenwärtigen, aber durch den Tod Hindurchgegangenen.

Damit ist auch die neuerdings mehrfach behandelte Frage beantwortet, ob der Herr einen Brauch habe stiften wollen. Er hat es so selbstverständlich gewollt für das Leben seiner zu-

Digitized by Google

künftigen Gemeinde und ihr Leben in seiner Gemeinschaft, wie es auch selbstverständlich nicht eine Eingebung des Augenblicks war, sondern wie auch hiervon galt: „er wußte wohl, was er thun wollte“ (Joh. 6, 6). Und so hat es auch seine Gemeinde gehalten und hat diese Gemeinschaftsfeier zum Mittelpunkte ihres Gemeinschaftslebens gemacht. In diesem Sinne hat auch Paulus in den bekannten Korintherstellen das Abendmahl verstanden. In dem gebrochenen und genossenen Brode hat er daher eine Gemeinschaft des Leibes Christi gesehen, der für uns, nämlich in den Tod, gegeben ist; in dem Kelche eine Gemeinschaft des Blutes, das für uns, nämlich für unsere Sündenvergebung, vergossen ist. Nicht als wäre, wie es etliche (z. B. Bengel) verstanden haben, das vergossene Blut irgendwie und -wo im Himmel wie eine Sache aufbewahrt und würde so uns mitgetheilt — etwa (so zu reden) wie ein heiliger Gral —, sondern es ist sein am Kreuze vergossenes Blut, d. i. sein innerleibliches Leben, das der Lebendige stets lebt; wie er ja auch in der Offenbarung Johannes das geschlachtete Lamm heißt. Demnach haben wir nicht besonderen Spekulationen über die Denkbarkeit u. s. w. nachzugehen, sondern uns zu halten an die Thatsache seiner Lebenshingabe und an den, der unser stetes Opfer ist in seiner menschlichen Natur, in der er unser höchstes Gut sein will. In diesem Sinne ist denn auch die Reformation und Luther im Katechismus zurückgekehrt zu dem biblischen „für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden“ als der Hauptsache und hat die mancherlei Wege und Spekulationen der vorhergehenden Zeit verlassen.

§ 84. Die Lehre vom heiligen Abendmahl in der Kirche.

1. Während das Abendmahl für das religiöse und gottesdienstliche Leben der ersten Gemeinde im Mittelpunkte stand, ist es nicht in gleicher Weise Gegenstand des lehrhaften Interesses gewesen, wie wir dieß etwa bei anderen Fragen besonders des paulinischen Lehrkreises finden. Denn eine Lehre der Kirche als solcher im eigentlichen Sinne gibt es hierüber nicht, sondern nur Meinungen der einzelnen Lehrer in verschiedener Weise, die sich aber doch mehr oder minder um gewisse Grundgedanken gruppiren. Man hielt sich an die Stiftung Christi und an die Schriftworte, die davon handeln

Digitized by Google

oder sich damit berühren. Erst im weiteren Verlaufe und im Zusammenhange mit der Anschauung von der Kirche und der Entwicklung ihres Kultus findet auch diese Handlung desselben eine weitere Entwicklung der betreffenden Gedanken. Aller Kultus aber hat die zwei Seiten, eine Bethätigung Gottes gegen die Menschen, sowie der Menschen gegen Gott zu sein. Dem entsprechend fällt auch das Abendmahl sowohl unter den Gesichtspunkt des Sakraments, in welchem Gott sich gegen die Menschen, als des Opfers, in welchem der Mensch sich gegen Gott bethätigt.

2. Das Abendmahl als Sakrament. Zunächst setzte man im Anschluß an die Schrift ohne Weiteres das irdische Element mit der Gabe Christi gleich: Brod und Wein sind Leib und Blut Christi — ohne auf eine nähere Bestimmung dieser Gleichsetzung einzugehen. Wie in Christo dem Menschgewordenen uns das ewige Leben erschienen und die Liebe Gottes als Macht unserer Liebesgemeinschaft offenbar geworden ist, so bezeichnet etwa der Märtyrerbischof Ignatius (ca. 110) das Abendmahl als Arznei der Unsterblichkeit, d. i. des ewigen Lebens und als Band unserer Liebesgemeinschaft; oder schildern die johanneisch lautenden Abendmahlsgebete der sogen. Didache, d. i. Apostellehre aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts diese geistliche Speise und geistlichen Trank als Mittel des Heils; oder parallelisirt Justin der Apologet und Märtyrer (ca. 150) die Menschwerdung des ewigen Wortes mit der Wirkung des Gebetswortes im Abendmahl uns zur unvergänglichen Speise; oder kommt der große Bischof Irenäus von Lyon (ca. 170), dieser vielleicht korrekteste Träger der apostolischen, speziell johanneischen Tradition, unserer Denkungsweise am nächsten, wenn er die Eucharistie (wie man das Abendmahl zu nennen pflegte) aus zwei Elementen, einem irdischen und einem himmlischen bestehen läßt; wie nun das Brod der Erde in Folge der Anrufung Gottes nicht mehr gemeines Brod ist, so sind auch unsere Leiber nach dem Empfang der Eucharistie nicht mehr vergänglich, sondern haben die Hoffnung der ewigen Auferstehung. Hier überall sehen wir die Anschauung von einer durch das Gebetswort vermittelten Theilnahme an dem ewigen und unsterblichen Leibe Christi, also ein wirkliches Verhältniß des Abendmahls zum menschgewordenen ewigen Worte. Dieses Verhältniß kann nun entweder symbolisch gedacht sein, so daß im Grunde das Wort selbst die wesentliche Gabe ist, die wir empfangen; oder realistischer, so daß

Digitized by Google

der wirkliche Leib Christi die himmlische Gabe ist, an der das Brod und dadurch wir Theil haben. Jenes ist mehr die alexandrinische Auffassung (eines Origenes), welche das Symbol im Abendmahl betont, dieses ist die vor allem im Abendlande siegreich gewordene, aber im weiteren Verlauf auch in der griechischen Kirche zur Herrschaft gekommene Anschauung. Denn zwar der Abendländer Augustin ist im Grunde Symboliker, in einer Weise, die an den späteren Kalvin erinnern kann, nur erreicht er nicht die Geschlossenheit der Theorie Kalvin's, ersetzt diese aber durch eine Reihe verschiedener Beziehungen, in denen er einerseits das Wort in seiner Verbindung mit dem irdischen Element betont, wodurch das Sakrament zum Sakrament werde, andererseits den Leib Christi von der Kirche als dem mystischen Leib Christi versteht, mit dem wir uns durch den Glauben an das Wort einigen, so daß er schließlich doch nur jener realistischen Anschauung den Weg bereitete. Indem man die Bahn verließ, auf welche die Schrift gewiesen, wußte man den Satz, daß Brod und Wein im Sakrament Leib und Blut Christi seien, nur in der Form des Verwandlungsgedankens festzuhalten. Rhetorik und Mystik vereinigten sich in der griechischen wie in der abendländischen Theologie zu dem Resultat, wie es bei den Griechen formulirt wurde: Brod und Wein seien zwar *vor* der Weihe Symbole des Leibes Christi, *nach* der Weihe aber nicht mehr Symbole zu nennen, sondern Leib und Blut Christi selbst (so z. B. der griechische Dogmatiker Johannes Damascenus, † ca. 754). Die Theologie des Abendlandes aber erhob die Lehre von der Transsubstantiation, d. i. von der Verwandlung der Substanz des Brodes und Weines in den Leib und Blut Christi durch das schöpferische Wort des weihenden Priesters (so besonders Paschasius Radbertus 831 ff.), während doch die „Accidenzien", d. h. die Erscheinungsformen von Brod und Wein für die sinnliche Wahrnehmung bleiben, zur herrschenden Lehre. Gegenüber manchem Widerspruch (besonders Berengar's, 1050, dessen betr. Schrift Lessing in Wolfenbüttel entdeckte und herausgab) wurde diese Lehre auf dem Laterankonzil 1215 zur allein gültigen kirchlichen Lehre erhoben, mit der näheren Bestimmung, daß wo der Leib, da auch das Blut Christi als Begleitung zu denken, also der Kelch für den Priester als besondere Auszeichnung vorzubehalten, dem gewöhnlichen Laien aus verschiedenen praktischen Gründen zu versagen sei. Die geweihte Hostie, als der leiblich gegenwärtige Herr, ist durch Nieder-

Digitized by Google

fallen zu verehren (1217) und dieſes ſtete Wunder der Kirche durch das Fronleichnamsfeſt, als das größte Feſt der Kirche, zu verherrlichen (1264). Damit hat dieſe Linie der Entwicklung in der Lehre der römiſchen Kirche ihren Abſchluß gefunden.

3. Hiemit ging Hand in Hand der Fortſchritt der Lehre vom Opfer, im Anſchluß an die altteſtamentliche Verheißung vom zukünftigen reinen Speisopfer (Mal. 1, 11), deſſen Erfüllung man in der Euchariſtie ſah. Im Anſchluß an die Elemente des heiligen Mahls und ihre Darbringung zum gottesdienſtlichen Gebrauch wie ihre Mittheilung an die Bedürftigen dankte man Gott für die Wohlthaten der Schöpfung und Erlöſung. Wegen der Beziehung aber, welche man den Elementen wie dem Dankgebet zu dem für uns geopferten Leibe Chriſti gab, und in Verbindung mit dem beſonders durch Cyprian für den ganzen kirchlichen Beſtand herrſchend gewordenen Prieſterbegriff, wurde aus der Darbringung der Gaben an Gott eine Darbringung des Gedächtniſſes, bald eine Nachahmung des Opfers Chriſti: wie Chriſtus dem Vater ſich opferte und dieß zu ſeinem Gedächtniß zu wiederholen vorſchrieb, ſo ahmt der Prieſter Chriſti Thun nach und bringt Gott in der Kirche ein wahres und volles Opfer dar — mit dieſen Worten nimmt Cyprian im Grunde die geſammte folgende Entwicklung voraus. Die Rhetorik der Griechen wie der Abendländer förderte dieſen Gedankengang. „Geſchlachtet liegt Chriſtus auf dem Altar", ſagt z. B. der berühmte griechiſche Prediger Chryſoſtomus; und „in dieſem Geheimniß der heiligen Darbringung wird Chriſtus für uns wieder geopfert", der abendländiſche Gregor d. Gr., der Schöpfer der Meſſe in der Kirche des Abendlandes; in unblutiger Weiſe opfert der Prieſter Chriſtum immer wieder von neuem dem Vater für die Lebenden und für die Geſtorbenen, für die Anweſenden und für die Abweſenden, in Gegenwart der Gemeinde und in der ſogen. ſtillen Meſſe (ohne Gemeinde). Das iſt der Abſchluß der Lehre vom Opfer in der römiſchen Kirche, auf dem Tridentinum. Die griechiſche Kirche unterſcheidet ſich von der abendländiſchen nur durch den Gebrauch des geſäuerten Brodes und durch den Kelch für die Laien und durch die Spendung des Abendmahls auch an die Kinder.

4. Weſentlich gegen dieſe Opferlehre wendet ſich die Polemik der Reformation Luther's. Denn mit jener nehme — und das iſt das Charakteriſtiſche aller religiöſen Verkehrung — das Menſchenwerk die Stelle des Werkes Gottes ein, das ſich an unſeren Glauben wende.

Digitized by Google

Die Frage nach der Transsubstantiation trat für Luther am Anfang zur Seite, für ihn war jener Gedanke und die Forderung des Glaubens, also was man die subjektive Seite nennt, zunächst die Hauptsache. Wohl trat ihm die Versuchung nahe, das Abendmahl bloß symbolisch zu fassen, „weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff geben können" (An die Christen zu Straßburg 1524). Aber „ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig und will sich nicht lassen aus dem Sinn reißen". So hielt er die Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl fest: es sei das Siegel und Pfand der Sündenvergebung, die der Glaube im Worte ergreife. Das Wort und der Glaube — darin bewahrt Luther das eigentlich reformatorische Interesse. Wie nun die Gegenwart des Leibes Christi zu denken sei: „Man sage, er sei im Brod, er sei das Brod, er sei da das Brod ist oder wie man will. — Ueber Worten wollen wir nicht zanken, allein daß der Sinn da bleibe, daß nicht schlecht Brod sei, das wir im Abendmahl essen, sondern der Leib Christi". So daß vom Interesse des Glaubens aus, durch das Wort vermittelt, die Realität des gegenwärtigen Leibes Christi gewonnen und festgehalten wird; denn der Glaube gilt dem Worte von der Sündenvergebung, als der Hauptsache, diese aber ist durch den geopferten Leib Christi gegeben und verbürgt. So ist der Leib Christi das höchste Pfand, das Gott geben kann für die Gabe der Sündenvergebung. Zwar streift Luther mehrfach in seinen Privatschriften jenen altkirchlichen Gedanken, welcher in dem Leibe Christi auch ein Pfand unserer zukünftigen leiblichen Auferstehung und Verklärung sieht, „denn diese Speise — sagt er — ist so stark, daß sie uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündigen, sterblichen Menschen geistliche, heilige, lebendige Menschen macht"; denn „der arme Leib auch die Hoffnung hat der Auferstehung von den Todten und des ewigen Lebens". Aber in seine gemeinkirchlichen Schriften (wie in die beiden Katechismen) hat er diese Gedanken nicht aufgenommen. Das fünfte Hauptstück im Kleinen Katechismus betont vor Allem die Worte: „für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden"; „denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit". „Welche Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sakrament. Und wer denselbigen Worten glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich: Vergebung der Sünden". Die

Digitized by Google

Verbindung vom wirklichen Leib und Blut Christi und vom Worte und dem Glauben daran ist ihm das Wesentliche des Abendmahls.

Dieß ist die Stellung, die er auch gegen die Schweizer und ihre rein symbolische Fassung behauptet. So ist es im Augsburger Bekenntniß (Art. 10) gemeint und gegen diese Abweichung vertreten. Und diese Fassung steht im Gegensatz auch zu der im weiteren Verlaufe hervorgetretenen Lehre Kalvin's, die sich an Luther annäherte, und von einem wesentlichen Genuß des zu Gott erhöhten Leibes Christi zwar redet, aber eine geistliche Gemeinschaft und Speisung der im Glauben zu Gott erhöhten Seele mit den Lebenskräften Christi meint, also das, was die späteren Dogmatiker die mystische Gemeinschaft mit Christus nennen. Und ähnlich verstand es in seiner späteren Wandelung auch Melanchthon, nur daß er sich auf eine allgemeinere persönliche Gemeinschaft mit Christus, der wirkungskräftig im Abendmahl gegenwärtig sei, zurückzieht. Diese Abweichung unter dem Schein korrekter lutherischer Lehre in den lutherischen Territorien und Kreisen rief die üblen Zerwürfnisse und Streitigkeiten hervor, die dann in der Konkordienformel ihren Abschluß fanden durch die Erneuerung und genauere Feststellung der Lehre der Augsburgischen Konfession. Und auf ihrer Bahn blieben auch die orthodoxen Dogmatiker der lutherischen Kirche in ihren genaueren Lehrformulirungen, mit Beiseitelassung jener früheren Aeußerungen Luther's über die Wirkung des Abendmahls auch auf unseren Leib; während die reformirten Kreise im Wesentlichen zur bloß symbolischen Fassung Zwingli's zurückkehrten, und nur etwa Einzelne sich die innerlichere und mehr mystische Theorie Kalvin's vorbehielten.

Daß die Aufklärungszeit und die rationalistische Periode die tiefere Fassung des Abendmahls ablehnte und nur ein Sinnbild und eine Erinnerungsfeier in ihm sah, versteht sich von selbst. Schleiermacher aber und die Theologie, die sich an ihn anschloß, faßte die Wirkung höchstens als eine „neue Einströmung geistiger Lebenskraft aus der Fülle Christi", und in diesem, im Grunde kalvinischen Sinne folgte ihm meistens die neuere positivere Theologie und gewann darin eine Lehrbasis für die Union. Dagegen kehrte die erneuerte lutherische Theologie zur älteren lutherischen Lehre zurück, doch nicht ohne mehrfach sie nach jener Seite fortzubilden, daß die stärkere Betonung des leiblichen Naturlebens Christi für die Wirkung auf die leibliche Naturseite des Empfängers beigezogen wurde. Schon bei Sartorius, diesem

Digitized by Google

Erneuerer kirchlich-lutherischer Denkweise, finden wir das, und noch bedenklicher bei anderen, wie Martensen, dem geistreichen Dänen, während die lutherische Theologie besonders Erlanger Richtung seit Höfling, besonders in Thomasius, Th. Harnack und Hofmann in gemäßigterer Weise immerhin Verbindungslinien zieht zwischen Christi verklärter Leiblichkeit und unserer zukünftigen Auferstehung und Verklärung, freilich etliche (wie z. B. v. Zezschwitz) so weit, daß sie durch das Abendmahl den Keim des zukünftigen Auferstehungsleibes in den Menschen gelegt denken — was aber ein undurchführbarer Gedanke ist. Denn was geschieht mit diesem Verklärungskeime im Tode? Wird er mit dem Leibe in die Erde gelegt? Aber der Staub der Erde ist nicht die Vorbereitung der Verklärung. Oder wird er von der Seele mit in den Himmel erhoben? Aber der Leib der Verklärung wird erst zukünftig erstehen auf Erden. Um so begreiflicher ist es, wenn strengere Nachfolger der alten Tradition, wie z. B. Philippi und auch Harleß nichts wissen wollen von einer Theorie, die wie ein Naturmysterium lautet. Und wir werden allerdings statt solcher Anklänge alles Gewicht auf das Wort von der Vergebung der Sünden konzentriren und von da aus das Resultat der ganzen Lehrbewegung ziehen müssen.

5. Das Ergebniß. Dem entsprechend werden wir denn auch aus den bisherigen Erörterungen das Ergebniß zu ziehen haben. Wie Israel in seinem Passahmahl nicht bloß das Gedächtniß der Erlösung aus Aegypten als einer Thatsache der Vergangenheit beging, sondern immer wieder seinen Heilsbesitz der gegenwärtigen Gemeinschaft mit Jehova feierte, so hat der Herr dieses neutestamentliche Mahl nicht bloß als ein Gedächtniß seines Todes angeordnet, sondern als das Bundesmahl der Erlösung und der Gemeinschaft mit ihm eingesetzt zum Ersatze für die Zeit seiner leiblichen Geschiedenheit bis zu seiner Wiederkehr. Denn an seinem Tische versammelt sollten seine Jünger in den irdischen Elementen von Brod und Wein seine leibliche Menschennatur, in der er sich als das neutestamentliche Opfer für uns dahingegeben, empfangen als leiblichen Anhalt und Unterpfand unseres Glaubens an sein Wort, das uns unsere Sündenvergebung der Gegenwart zuspricht und verbürgt, und damit zugleich uns auch unserer zukünftigen Verklärungsgemeinschaft mit Ihm vergewissert, der zu Gott erhöht und doch zugleich in der Handlung des Mahls bei uns gegenwärtig ist. Denn nicht etwa

Digitized by Google

ſtehen das irdiſche Element ſowie die ſinnenfällige Handlung auf der einen und die Gabe der Selbſtmittheilung Chriſti auf der anderen Seite neben einander, daß ſie beide nur etwa zuſammentreffen könnten, ſondern das Eine iſt das Andere. Denn in der Handlung der Kirche bethätigt ſich Chriſtus ſelbſt gegen uns und darum gegen Jeden, an welchem die Kirche ſich bethätigt. Denn der Empfang von Brod und Wein iſt der Empfang von Leib und Blut Chriſti, der gläubige Empfang Aneignung ſeines Segens, der ungläubige eben deßhalb Unſegen und Gericht, weil Verſündigung an dem in der Handlung der Kirche gegenwärtigen Herrn. Aber eben deßhalb weil der Empfang von Leib und Blut Chriſti zwar für den Glauben, aber nicht abhängig vom Glauben iſt, iſt das Abendmahl zum Troſte für die ſchwachen und angefochtenen Gewiſſen, weil ſie ſich halten können an einen ſtandhaften Anhalt außer ihnen, der unabhängig iſt von ihrer eigenen höher oder niedriger ſtehenden Stufe des Glaubens.

Im Unterſchiede von den Begriffsbeſtimmungen des Abendmahls in den früheren Bekenntniſſen (Kl. Kat. und Augsb. Konfeſſion), in welchen Leib und Blut wie ſachliche Größen erſcheinen, iſt es ein Fortſchritt der Konkordienformel und ein Gewinn der vorhergehenden Streitverhandlungen, daß es in der Feier des Abendmahls die Handlung iſt, die ſie betont. An dieſe, wie ſie in den Akten der Weihung, Austheilung und des Empfangs beſteht, knüpfen ſich am leichteſten die einzelnen Erörterungen.

§ 85. Die einzelnen Akte der Abendmahlshandlung.

1. Die Elemente der Weihung waren nach altkirchlichem Brauche geſäuertes Brod und (mit Waſſer) gemiſchter Wein, dagegen nach abendländiſcher Tradition, im Anſchluß an das erſte Abendmahl, ungeſäuertes Brod, aber — dem reinen Blute Chriſti entſprechend, wie Luther betonte — ungemiſchter, d. h. reiner Wein. Brod und Wein erwählte Chriſtus aus den Stoffen des Paſſahmahls, um von vornherein ſein Mahl aller nationalen Schranke zu entnehmen und zum Ausdrucke eines allgemein menſchlichen Thuns zu machen. In Brod und Wein ſpricht ſich die geiſtliche Bedeutung des Mahls aus: zur Stärkung und Belebung des Glaubens ſoll es dienen und dieſe Abſicht verſinnbildlichen. Ueber Brod und Wein

Digitized by Google

werden die Worte der Weihe gesprochen, nicht als übten, wie es römische Lehre ist, diese, weil vom geweihten Priester gesprochen, eine Art magischer Wirkung, daß dadurch Christus gegenwärtig und das Brod in seinen Leib verwandelt würde. Denn die sogen. Konsekration für sich allein, im Dankgebet, Einsetzungsworten und mit dem altehrwürdigen Kreuzeszeichen, hat keine Bedeutung für sich, sondern ist nur Aussonderung des irdischen Elements zum heiligen Gebrauche; denn alle Wirkung ist an die Handlung und ihre Vollständigkeit gebunden. In dieser ist Christus gegenwärtig, und nicht durch die Konsekration wird seine Gegenwart gesetzt, wie es auch bei uns mehrfach angesehen wird, wovon dann die römische Lehre und Praxis die Konsequenz zöge.

2. Der Austheilung dient das Brodbrechen — wo es geübt wird —, und nicht etwa ist es, wie wir sahen, eine Darstellung des leiblichen Todes Christi, so daß es mehr oder weniger ein wesentliches Stück der Handlung wäre, also auch — wie bei uns — wegfallen kann. Ob die Austheilung auch durch sogen. Laien (so z. B. Chemnitz u. s. w. und Spener) oder nie durch solche (so z. B. Gerhard, Quenstedt u. s. w.) geschehen dürfe, war streitig in unserer Kirche. Da aber das Mahl der Gemeinde gegeben und von dieser zu begehen ist, so ist es dem nur entsprechend, wenn es nur durch Beauftragte, also durch Träger des kirchlichen Amts, verwaltet wird, und nur in die Lücke des fehlenden Amts mögen Nichtbeamtete treten, seine Funktion zu üben. Im 16. Jahrhundert war die sogen. Selbstkommunion sogar Sitte und ist erst später abgekommen, und nur neuerdings wird sie wieder gefordert. Aber es will sich nicht wohl ziemen, Spender und Empfänger in einer Person zu sein, wenn nicht die Schwierigkeiten der Verkehrsverhältnisse ein solches Zusammenfallen fordern — Schwierigkeiten aber, die in unseren Tagen immer mehr schwinden. Und wenn es richtige Sitte ist, dem Abendmahl die Beichte und Absolution vorangehen zu lassen, denn „der Mensch prüfe sich selbst, und also esse er von diesem Brode und trinke von diesem Kelche“ (1 Kor. 11, 28), so erscheint es ungeeignet, sich selbst zu absolviren, und es wird immer richtig sein, auch die Möglichkeit der Privatbeichte zu haben. Wenn mit der Austheilung das Bekenntniß der Kirche über das, was hier geschieht, von Alters her verbunden ist — wenn auch in der alten Kirche in der kurzen Form: der Leib Christi, das Blut Christi —, so ist es kein Bekenntniß, sondern nur ein Referat, an

Digitized by Google

die Stelle der kirchlichen Erklärung die Worte treten zu lassen: Christus sprach: das ist mein Leib u. s. w., was nur wie ein Ausweichen aus Gründen unionistischer Unbestimmtheit erscheint. Die feiernde Kirche soll ihres „Glaubens Meinung" bestimmt bekennen und aussprechen.

3. Der Empfang gehört mit zur Vollständigkeit der Handlung, so daß ohne Empfang kein Abendmahl, weil überhaupt kein Mahl ist. „Nehmet, esset" — also zum Empfange ist es eingesetzt, nicht zur Anbetung (römisch). Wenn in lutherischen Kreisen beim Empfange Kniebeugung stattfindet, so ist es nicht der im Brode gegenwärtige Herr, wie es römische Anschauung ist, vor dem wir die Kniee beugen, sondern der in der Handlung gegenwärtige, vor dem wir uns anbetend beugen. Damit hängt auch die Frage zusammen, ob wir das Sakrament mit der Hand (wie es reformirter Brauch ist) oder mit dem Munde empfangen. Christus ist der Gebende, wir sind die Empfangenden; dieß stellt sich entsprechender dar in dem Empfange mit dem Munde. Ob auch Privatkommunion stattfinden könne, wird reformirter Seits verneint, lutherischer Seits bejaht. Denn zwar ist das Abendmahl gemeindliche Feier und dient der Gemeinschaft wie Christi so auch seiner Gemeinde. Aber auch die einzelne Seele hat das Bedürfniß, wo die äußeren Umstände gemeindliche Feier verbieten, der Gemeinschaft ihres Herrn vergewissert zu sein, auch wo sie sich mit der geistigen Gemeinschaft der Gemeinde begnügen muß. Aber immer wird man eine kleine Hausgemeinde versammeln, damit die Gesammtgemeinde eine Vertretung und der Herr eine gesammelte Jüngerschaar habe. Aber auch hier wird das Sündenbekenntniß und die gegenseitige Verzeihung voranzugehen haben; denn den Trost der Sünder will das Mahl bringen, und der Vergebung der Sünden durch den Herrn muß auch die eigene Bereitwilligkeit der Vergebung entsprechen, als die Frucht der eigenen Selbstprüfung. Um dieser willen aber lehnt unsere Kirche im Unterschied von der alten und der griechischen Kirche den Abendmahlsgenuß der Kinder ab, weil hier Selbstprüfung noch nicht statthat (nach dem 24. Artikel der Augsburgischen Konfession). Wenn sich aber in der Selbstprüfung oder in der ganzen Stimmung und Empfindung des inneren Menschen Schwachheit und Verzagtheit ergibt, so ist eben für solche Schwäche und Angefochtenheit das heilige Mahl eingesetzt und als Arznei verordnet. Denn für die Kranken und

Digitized by Google

Schwachen ist der Herr gekommen, und im Lazareth der Seinen auf Erden will er als Arzt und Heiland wandeln. Das soll unser Trost und unsere Stärkung auf der Pilgerfahrt des irdischen Lebens im Fleische sein — bis dereinst alle Schwachheit um und an von uns abgethan sein wird.

Die Taufe ist die Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Jüngergemeinde, das Abendmahl ist die Stärkung auf dem Wege, die wir an seinem Tische empfangen. Darnach bemißt sich auch die Frage, ob und inwieweit wir dieses Mahl fleißig genießen sollen. Sowohl unser eigener Bedarf des inneren Menschen als die Erinnerungen der Kirchenzeiten mit ihren Mahnungen an das Leben und Leiden des Herrn wird uns die rechte Antwort und Weisung geben. —

Abschließende Betrachtung. Wir können aber nicht von diesen Betrachtungen scheiden, ohne ein Wort zum Schluß anzuführen über das Abendmahl und die gegenseitige Stellung der Kirchen dazu.

Es mag uns schmerzlich auf die Seele fallen, daß der Herr dieses Mahl der Liebe und Gemeinschaft mit ihm und den Seinen unter einander eingesetzt hat, „auf daß sie Eines seien, gleich wie wir (Vater und Sohn) Eines sind" (Ev. Joh. 17, 22), und daß doch eben dieses Mahl der Gemeinschaft der Anlaß und Ort der Trennung geworden ist. Und wir möchten wohl gerne die Christen vor Allem am Tische des Herrn geeinigt sehen, und zwar nicht bloß etwa die evangelischen, sondern die Jünger Jesu aller Namen und Orte. Aber so lange die Verschiedenheit der Kirchen und damit die Trennung derselben eine Thatsache und eine Nothwendigkeit ist, wird dieß auch vom Abendmahl gelten; denn es ist der Ausdruck des kirchlichen Denkens und Fühlens und — wir dürfen wohl so sagen — das Allerheiligste der Kirche. Daher prägt sich gerade hierin jene Verschiedenheit aus und wird die Scheidung diesem Mahle gegenüber stets unabweisbar bleiben und so denn getragen werden müssen. Vielleicht werden wir eben von hier aus jene Verschiedenheit der Kirchen zu erkennen haben „Der Papst macht das Geistliche leiblich — sagt Luther einmal in seiner Schrift „wider die himmlischen Propheten" —, wie er die geistliche Christenheit eine leibliche äußere Gemeinde macht. Karlstadt wiederum macht geistlich, was Gott leiblich und äußerlich macht. Darum gehen wir zwischen beiden hin und machen nichts, weder geistlich noch leiblich, sondern halten geistlich, was Gott geistlich, und leiblich, was Gott leiblich macht". Damit trifft er vielleicht

Digitized by Google

am bezeichnendsten den Unterschied der Kirchen und ihrer Lehre, nur daß wir an Karlstadt's Stelle Zwingli und seine Nachfolger mit der entsprechenden Abweichung setzen können. Es handelt sich um das Verhältniß des Geistlichen und Leiblichen, des Himmlischen und Irdischen, des Inneren und Aeußeren. Die römische Kirche — werden wir sagen dürfen — ist eine Materialisirung des Christenthums. Das Himmlische und Jenseitige wird in die Diesseitigkeit verlegt: Christus der Erhöhte in dem Papst zu Rom, seine himmlische Gegenwart in der Messe und ihrer geweihten Hostie, die wesentliche, geistliche Kirche im äußeren Reiche des Papstes und seiner Herrschaft auf Erden gesehen, und darum hinwieder das Irdische ohne Weiteres als Erscheinung des Himmlischen selbst angesehen. Die reformirte Denkweise hinwiederum betont mit aller Energie die Jenseitigkeit Gottes und seines ewigen Erwählungswillens und die Unbedingtheit seines Gnadenwirkens ohne irdische Vermittlung; statt deren geht nur eine äußere Darstellung neben dem verborgenen allmächtigen Willen und Wirken Gottes her, ohne irdische Mittel und Träger, so daß die energische Wirksamkeit der Christen selbst den Willen Gottes ins Werk zu setzen und sein Reich auszuführen und zu bauen hat. Die lutherische Kirche dagegen setzt beide Seiten, die innere und die äußere, das Himmlische und das Irdische, nicht bloß neben, sondern in Verbindung mit einander, so daß jene in dieser zur Vermittlung und Gegenwart kommt. So wird das Irdische und Natürliche nicht falsch vergöttlicht, wie auf römischer Seite, noch falsch entgöttlicht, wie es in der reformirten Praxis vielfach der Fall ist; weder eine einseitige Sinnlichkeit vertreten wie von Rom, worin seine Popularität besteht; noch eine einseitige Geistigkeit, wie vom reformirten Christenthum, worin seine Energie des kirchlichen Wirkens beruht; beiden gegenüber wird uns die Art Luther's als das Gepräge der Gesundheit in der Einheit des Seelischen und Leiblichen, des Geistigen und Sinnlichen und darin vielleicht als des wahrhaft Volksmäßigen erscheinen.

§ 86. Die Sakramente.

1. Begriff und Zahl der Sakramente. Wort und Sakrament sind der Kirche übergeben als die Gnadenmittel, durch welche sie ihr Werk auf Erden ausrichten soll. Das Wort der Ver-

Digitized by Google

kündigung ist den Jüngern oftmals befohlen als ihr vorderster Beruf. Von der Taufe ist seltener die Rede, von Jesus selbst nur aus Anlaß der Einsetzung, dagegen öfter vom Apostel; noch seltener vom Abendmahl, von Jesus nur bei der Stiftung in der Nacht des Verraths, und vom Apostel in den beiden Korintherstellen aus Anlaß der Unordnungen in der korinthischen Gemeinde bei der Feier dieses Mahls; außerdem nicht. Schon daraus erkennen wir, daß die Sakramente hinter das Wort zurücktreten. Denn so wichtig sie für das Leben der Gemeinde sind — die Taufe für den Eintritt in ihre Gemeinschaft, das Abendmahl als die immer wiederholte gemeindliche Bethätigung dieser Gemeinschaft —, so ist doch kaum lehrhaft davon die Rede. Wir werden also nicht der Schrift selbst einen Begriff des Sakraments entnehmen und darnach etwa ihre Zahl bestimmen können, sondern wir werden von den thatsächlichen Sakramenten selbst, wie sie die Schrift enthält, ausgehn und darnach ihren Begriff feststellen müssen. Die römische und die griechische Kirche zählen 7 Sakramente, nach dem Resultat der geschichtlichen Entwicklung, wie es sich ergeben hat und im Mittelalter festgestellt worden ist; die evangelische Kirche dagegen bezeichnet nur die zwei kirchlichen heiligen Handlungen, Taufe und Abendmahl, als Sakramente, mit Ausschluß der anderen, weil keine andere kirchliche Handlung jenen beiden sich an Gewicht und Bedeutung gleichsetzen kann. Nur einmal war Melanchthon (in der Apologie) versucht, das Sakrament der Buße anzuerkennen und etwa auch die Ordination als Sakrament zweiter Ordnung gelten zu lassen. Aber die genauere Begriffsbestimmung hat die Zahl auf jene beiden beschränkt, weil keine andere kirchliche Handlung ihnen zur Seite gestellt werden kann, und darnach denn den Begriff festgestellt und als Maßstab gehandhabt.

Aus der Schrift könnte man nur etwa die Stelle 1 Kor. 10, 1—4 als Beleg anführen, wo Paulus von der geistlichen Taufe redet, mit welcher Israel beim Auszug aus Aegypten, da es zum Volke Gottes ausgesondert worden, „auf Moses mit der Wolke und mit dem Meer getauft" worden, und von der geistlichen Speise, die es — in der Mannaspeisung in der Wüste — gegessen, und dem geistlichen Trank, den es getrunken; und — bemerkt der Schriftausleger Bengel dazu — der Apostel würde wohl mehr genannt haben, wenn es mehr Sakramente gäbe. Aber die alte Kirche hat diese Spur der Schrift nicht weiter verfolgt, sondern ging von der griechischen Bezeichnung

Digitized by Google

„Mysterium“ aus, das man lateinisch mit sacramentum wiedergab — welches Weihe oder auch Verpflichtung, etwa den Fahneneid, bezeichnete. So gewann man eine große Zahl von Sakramenten, je nachdem man das Wort im engeren oder im weiteren Sinne verstand, und dann nicht bloß auf Bräuche oder Lehren oder auch auf mannigfache Verhältnisse übertrug. So kam es, daß im Laufe der Zeiten die Zahl etwa zwischen 4 und 12 und noch mehr schwankte. Doch hoben sich schon frühzeitig Taufe und Eucharistie — z. B. auch auf den sogen. kultischen Katakombenbildern — hervor, an die sich dann andere anreihten, bis die Scholastik (besonders seit Petrus dem Lombarden) die Zahl auf 7 und zugleich auch den Begriff festsetzte, und über das Sakrament lehrte, es gehöre zu ihm, daß es von Christus selbst eingesetzt und das sichtbare Zeichen und — so fügte man zur augustinischen Definition hinzu — Mittel des unsichtbaren Gnadengutes sei. Während die alttestamentlichen Sakramente die Gnade nur vorbildeten, sei es der Vorzug der neutestamentlichen, durch die äußere Sakramentshandlung selbst die Gnade zu verleihen, wenn nicht etwa eine sogen. Todsünde ein Hinderniß in den Weg lege, ohne daß persönlicher Glaube oder überhaupt eine innere geistliche Bewegung erforderlich sei.

Diese Verkennung der Heilsnothwendigkeit des Glaubens war es vor allen Dingen, wogegen die Reformation ihren Widerspruch erhob. Und mit Recht. Denn auf dem Glauben an das Wort der Gnade beruht der persönliche und sittliche Charakter des ganzen Christenthums, während die Verneinung jener Nothwendigkeit aus dem Evangelium ein äußeres Gesetz und Werk und aus dem Christenthum eine Religion der Zeremonien und der bloßen Sachen macht. Im Uebrigen schließt sich unsere Definition des Sakraments wesentlich an die mittelalterliche an in der Forderung der Einsetzung durch Christus, des äußeren sinnenfälligen Zeichens, welches der Träger der geistlichen Gnadengabe ist, während das Einsetzungswort beide Seiten, das irdische Element und die geistliche Gabe, mit einander verbindet, der Glaube aber an das Wort des Sakraments die Heilswirkung vermittelt und mittheilt. Nur darin weicht die reformirte Fassung des Sakramentsbegriffes ab, daß sie in den irdischen Elementen — des Wassers und des Brodes und Weines — zwar Zeichen und Pfänder des Himmlischen, aber nicht Träger und Mittel desselben erkennt, so daß das Irdische und das Göttliche zwar, wo die persönliche Voraus-

Digitized by Google

setzung des Glaubens vorhanden ist, verbunden sein könne, aber nicht jedenfalls und wirklich verbunden sei. Damit aber, werden wir sagen müssen, schwindet uns die volle Gewähr der göttlichen Gabe und der volle Trost für die angefochtenen und ängstlichen Gewissen, daß sie sich auf die göttliche Zusage verlassen können und wirklich Empfänger des göttlichen Gutes sind, so daß wir sprechen dürfen: Dir sind deine Sünden vergeben, du hast Leib und Blut Christi empfangen, glaube es nur und verlasse dich darauf. Es bleibt immer der Unterschied, daß wir uns dort auf unseren Glauben, nicht aber, wie es hier der Fall ist, unseren Glauben auf das Handeln Gottes an uns stützen und gründen.

2. Sakrament und Wort. Wenn es nun aber wesentlich das Gut der Sündenvergebung ist, welches uns im Sakrament, wie der Taufe so des Abendmahls, zu Theil wird — wie unterscheiden sich dann beide: Wort und Sakrament? Unsere Alten liebten es, die Einheit beider zu betonen, die neuere Zeit hat einen stärkeren Nachdruck auf den Unterschied beider gelegt. Und allerdings ist die Einheit beider die Hauptsache. Mit Recht nannte Augustin das Sakrament: das sichtbare Wort; und diese Bezeichnung ist seit seinen Tagen oft wiederholt worden. Was im Worte uns zum Gehör kommt und unserem Bewußtsein nahe tritt, das stellt sich uns im Sakrament in einer Handlung vor Augen. Es entspricht aber dem Reichthum der Gnade Gottes, auf beiden Wegen, des Redens und des Handelns, uns nahe zu kommen. Damit kommt Gott auch einem Bedürfniß unserer sinnlichen Natur entgegen, welche auch sehen und greifen will, was sie in Wort und Begriff und Gedanken erfassen soll. Eben damit aber, daß die göttliche Gnade sich in eine bestimmte und sinnenfällige Handlung zusammenfaßt, tritt sie auch dem Einzelnen unmittelbar und direkt entgegen. Zwar wendet sich das Wort wohl auch an den Einzelnen, etwa in der Privatabsolution: „Dir sind deine Sünden vergeben“; aber in der Regel richtet es sich doch an die Versammlung der Gemeinde und an die Vielheit der Menge, während das Sakrament dem Einzelnen direkt entgegentritt, indem es an ihm, dem Einzelnen, handelt und ihm das himmlische Gut in der sinnenfälligen Vermittlung mittheilt, und damit doch zugleich auch der Gesammtheit dient, sei es, daß es den Einzelnen in der Taufe in die Gemeinde aufnimmt, sei es, daß es im gemeindlichen Mahle die Einzelnen wie eine Familie am gemeinsamen Tische versammelt

Digitized by Google

und so das Gemeinschaftsleben der Gesammtheit bewahrt und fördert und mit den Kräften der Ewigkeit erfüllt. Wir werden sagen dürfen, das ist Segen und Unterschied genug. Ob wir, wie es bei neueren Theologen mehrfach geschieht, noch weiter gehen dürfen und dem Sakrament eine Beziehung auf unser leibliches Naturleben und auf Christi verklärte Menschennatur geben und Verbindungslinien zwischen beiden ziehen dürfen — in der Taufe sei es der Geist der verklärten Menschennatur Christi, der uns zu Theil werde, im Abendmahl die verklärte Menschennatur des im Geiste lebenden (v. Hofmann) —: wir werden vielleicht zögern, diesen Schritt zu wagen; denn die Schrift bietet uns zu wenig Anhalt dafür, und wir werden fürchten, in eine Naturmystik zu gerathen, in welcher uns der persönliche und sittliche Charakter des Christenthums zu entschwinden und sich ins Dunkel des Geheimnisses zu verlieren droht.

Ist nun aber das Sakrament die Heilsvermittlung in jenem Sinne, wie wir ihn erkannten, so werden damit alle wesentlichen Bedürfnisse unseres persönlichen Christenlebens befriedigt sein; und um so weniger haben wir Anlaß, den beiden Sakramenten andere gleichwerthige zur Seite zu stellen, wie die römische Kirche thut. Wir mögen wohl noch verschiedene heilige kirchliche Handlungen zählen und schätzen, aber wir werden sie nicht jenen gleichstellen und so denn auch nicht Sakramente nennen, um damit nicht Unklarheit und Verwirrung anzurichten.

3. Die Sakramente der römischen Kirche. Die römische Kirche zählt außer jenen beiden Sakramenten noch Firmung, Buße, die letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe.

1) Von diesen werden wir gleich die Ehe bei Seite stellen dürfen; denn nicht Christus hat die Ehe eingesetzt, sondern Gott im Paradiese, und sie ist ein allgemein menschliches und natürliches Verhältniß, nicht ein Stand des neuen Gnadenlebens. Nur etwa auf der Hochzeit in Kana hat Christus durch seine Gegenwart die Ehe geweiht, und so will er jede Ehe unter den Christen weihen und der Dritte im Bunde sein; aber sie selbst ist doch ein natürlicher Stand. Und obendrein nicht etwa die kirchliche Einsegnung ist nach römischer Lehre ein Sakrament, sondern die Ehe selbst, so daß die Ehegatten es sind, die durch die eheliche Gemeinschaft das Sakrament vollziehen.

2) Die Priesterweihe aber geht nur einen einzelnen Stand und Beruf, nicht den allgemeinen Christenstand an. Es entspricht

Digitized by Google

wohl der Bedeutung und Würde des kirchlichen Amtes und betreffenden Standes, daß der Eintritt in dieses Amt durch einen besonderen Weiheakt vollzogen werde, und hiefür bietet sich von selbst die altkirchliche Sitte der Handauflegung mit fürbittendem und zuwendendem Gebete dar. So übte man es in der apostolischen Kirche auch bei Uebertragung besonderer kirchlicher Dienstthätigkeiten (z. A. Ap.-Gesch. 13, 3). Daraus wurde mit der Zeit ein besonderes Sakrament, und in dem Maße, als die römische Kirche eine Kirche der Sakramente und der kirchlichen Heilsvermittlung wurde, stieg dieses Sakrament der Priesterweihe an Werth und Bedeutung, weil von dieser die Gültigkeit alles kirchlichen sakramentalen Handelns abhängig war. Dieses Sakrament hebt die betreffenden Beauftragten aus der Gemeinschaft der übrigen Glieder der Kirche heraus und stellt sie auf eine höhere Linie, ja über die Engel und „die Mutter Gottes"; denn diese — so lehrt man dort — habe der Welt Christum nur einmal geschenkt, der Priester aber rufe ihn täglich in der Messe bei der Verwandlung vom Himmel hernieder. Dem entspricht denn auch, daß diese Weihe einen sogen. „unverlierbaren Charakter" verleiht, daß der einmal so Geweihte nach römischer Lehre nicht in den Stand der übrigen Christenmenschen zurücktreten und also z. B. auf das Gelübde der Ehelosigkeit verzichten könne.

3) Die letzte Oelung aber, mit welcher in der römischen Kirche die Sterbenden zum letzten Gange gesegnet und gerüstet werden sollen, beruht auf einem Mißverständniß von Jak. 5, 14; denn nicht die Salbung mit Oel ist dort in den Schriftworten des Briefschreibenden geboten, sondern das gemeindliche Fürbittgebet für die Kranken, wenn die Oelsalbung angewandt wird: „Ist einer krank unter euch, der rufe die Aeltesten der Gemeinde, die sollen über ihn beten, indem sie ihn mit Oel salben, im Namen des Herrn; und das Gebet des Glaubens wird dem Leidenden helfen" u. s. w. Das Gebet im Namen des Herrn ist das Neue und Christliche, was Jakobus hier fordert; die Oelsalbung ist das Selbstverständliche, was als gewohntes Heilmittel vorausgesetzt wird; ebenso wie von den zur vorläufigen Arbeit ausgesandten Jüngern Mark. 6, 13 berichtet wird: „Sie salbeten viel Sieche mit Oel und machten sie gesund". Das zu thun hatte der Herr sie nicht geheißen; das thaten sie von selbst, nach Gewohnheit, das Oel zur Heilung anwendend, nach orientalischer Sitte des Oelgebrauchs. So war es auch Brauch in den judenchristlichen

Digitized by Google

Kreisen, an welche der Brief des Jakobus gerichtet ist. Demnach zur Heilung diente das Oel, und nicht sollte die Oelsalbung etwa da und dann verwendet werden, wo in der Regel keine menschliche Aussicht der Heilung vorhanden ist — wie dieß in der römischen Kirche vorausgesetzt wird. Dem entspricht also vielmehr der Brauch, wie er wohl auch bei uns vielfach Sitte ist, für kranke Mitglieder der Gemeinde von Gemeindewegen Fürbitte zu thun und die Arznei unter Gebet zu gebrauchen.

4) Nur etwa die Buße in der Form der Beichte und der Absolution könnte eine sakramentale Handlung genannt werden, wie Melanchthon in der Apologie zu thun geneigt war. Denn wir haben es hier beim Sündenbekenntniß und bei der Absolution mit göttlichem Geheiß und Verheißung zu thun. Aber es fehlt das äußere Mittel, an welches die Handlung geknüpft ist und damit ein wesentliches Stück des Sakraments im eigentlichen Sinne. Und so hat auch die genauere Begriffsbestimmung der späteren Zeit bei uns hierin Melanchthon korrigirt. Wenn die neuere Zeit in ihrer Hervorhebung der subjektiven Seite des Christenlebens bei dieser Frage besonders das Bekennen der Sünde zu betonen liebt, als eine Herzens- und Gewissenserleichterung, so hat dagegen das kirchliche Bekenntniß alles Gewicht auf die Absolution, als die göttliche Seite, gelegt, denn in ihr vernehmen wir Gottes Stimme wie eine vom Himmel herabtönende (Augsburgische Konfession, Art. 25), und wie es im Amt der Schlüssel im Kleinen Katechismus heißt: „Daß es also kräftig und gewiß sei, auch im Himmel, als handelte es unser lieber Herr Christus mit uns selber". Denn nach Joh. 20, 22 hat er seiner Kirche und damit ihren Dienern, die in ihrem Namen handeln, die Vollmacht gegeben, „den bußfertigen Sündern die Sünde zu vergeben, den unbußfertigen aber die Sünde zu behalten, so lange sie nicht Buße thun". Denn um einen Akt handelt es sich, der sich zwischen Gott und dem Menschen vollzieht, nicht, wie es römische Meinung ist, um einen Akt zwischen der Kirche und dem Sünder; so daß im römischen Beichtstuhl aus der Beichte vor dem Priester ein Rechtsvorgang, nicht ein Gnadenvorgang wird. Denn nach römischer Lehre besteht das Sakrament der Buße aus den drei Akten: 1) der Reue des Herzens (und zwar der „vollkommenen", wenn sie aus Liebe zu Gott hervor- und auf die Sünde als Sünde geht; der „unvollkommenen" dagegen, wenn sie aus Furcht vor der Strafe oder aus ähnlichen Motiven erwächst, aber nach

Digitized by Google

jesuitischer Lehre auch genügt), 2) dem Bekenntniß des Mundes (vor dem Priester im Beichtstuhl, wo alle Sünden bekannt werden müssen, wenn sie vergeben werden sollen), und endlich 3) dem genugthuenden Werke, mit welchem die Sünden gesühnt werden müssen, wenn sie mit ihren Strafen erlassen werden sollen — womit denn an die Stelle Christi und seiner Genugthuung das Werk des Menschen und an die Stelle des gnädigen Gottes der Priester als Richter gesetzt wird. Das aber ist uns stets das Wesentliche und Nothwendige, daß wir die Zusage der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünden empfangen und ihrer gewiß werden. Um diese Zusage um so individueller zu machen, hat unsere Kirche (in der Apologie) daher auf die Uebung und Beibehaltung — nicht sowohl der Privatbeichte, als vielmehr der Privatabsolution gehalten. Denn das sündenvergebende Wort soll dem Einzelnen direkt zugesprochen und er um so mehr desselben persönlich vergewissert werden. Allerdings wird dieser Gebrauch gegenwärtig wenig mehr geübt. Die übertriebene Aengstlichkeit des Pietismus (z. B. Schade in Berlin 1697) lehnte die Privatbeichte ab, weil man der wirklichen Bußfertigkeit des Einzelnen für die Zusprache der Absolution nicht immer gewiß sein könne, statt daß man sich mit dem thatsächlichen Bekenntniß begnügt hätte, und der darauf folgende Rationalismus hat die Privatbeichte ganz außer Uebung gesetzt und nur die allgemeine Beichte übrig gelassen, während erst die neuere Zeit die Bedeutung der Privatabsolution wieder mehr anerkannte. Jedem Abendmahlsgenuß aber geht nach kirchlichem Gebrauch Beichte und Absolution voran, nach dem apostolischen Worte: Der Mensch prüfe aber sich selbst, und also esse er u. s. w. Die Sünden aber, deren wir uns gegen den Nächsten besonders bewußt sind, sollen wir diesem bekennen und zur Vergebung etwa seiner Fehler gegen uns geneigt sein, denn wir bitten im Vater Unser um Vergebung unserer Sünden, so daß wir auch unseren Schuldigern zu vergeben uns bereit erklären.

5) Unter allen besonderen kirchlichen Handlungen aber ist für das moderne Empfinden und Bewußtsein die Konfirmation in den Vordergrund getreten, so daß sie sich nachgerade auf Kosten der Taufe geltend zu machen im Begriffe steht, und das um so mehr, je mehr wir die Taufe nur noch als Kindertaufe kennen und so das Bedürfniß einer bewußten Bestätigung sowohl unserer Zusage an Gott wie Gottes an uns empfinden. Da die apostolische Kirche die

Digitized by Google

Taufe wesentlich nur als Taufe der Erwachsenen kannte, fiel auch, was wir Konfirmation nennen, weg. Wohl aber begegnet uns in der neutestamentlichen Schrift die Handauflegung, und zwar in verschiedener Gestalt, sowohl bei Segnungen und Krankenheilungen, als auch bei verschiedenen Weihungen und Berufsbeauftragungen, wie auch bei Christen insgemein — immer als begleitendes Symbol nicht bloß des fürbittenden, sondern des zuwendenden Gebets, welches sich unwillkürlich in diese Zeichensprache kleidet. Von den Samaritanern, welche Philippus bekehrt hatte, heißt es, sie seien allein getauft gewesen auf den Namen des Herrn Jesus, während sie den heiligen Geist in sichtbarer Kundwerdung erst empfingen, als die Apostel (Petrus und Johannes) ihnen die Hände auflegten (Ap.-Gesch. 8, 14 ff.). Nicht als wäre die Taufe, die sie empfangen hatten, nicht vollkommene oder wirksame Taufe gewesen, aber sie waren dadurch zwar in die Christengemeinschaft aufgenommen, ihnen aber noch nicht der Beruf christlicher Dienstthätigkeit übertragen gewesen, dieser wurde ihnen vielmehr erst zu Theil durch die Handauflegung, d. h. sie wurden nicht nur Kinder, sondern auch Knechte Gottes und Jesu Christi. Nicht als wäre diese Handauflegung etwa ein Privilegium der Apostel gewesen; sondern Philippus hatte nur gezögert, diesen weiteren Schritt zu thun und mußte erst durch die Apostel und ihre Sicherheit des Urtheils ermuntert und vergewissert werden. Und so ist die Handauflegung wohl bei allen Christen geübt worden. Darum lesen wir auch Hebr. 6, 2 unter den elementaren Katechismusstücken der christlichen Lehre neben die Lehre von der Taufe (oder den Taufen, d. h. der christlichen Taufe im Unterschied von den anderen Taufen oder Waschungen) auch die von der Handauflegung gestellt. So pflanzte sich denn auch die Sitte der Handauflegung in Verbindung mit anderen Zeremonien, besonders der Salbung, in der Kirche fort, in der griechischen Kirche in Verbindung mit der Taufe durch den Priester — nur das Oel der Salbung muß vom Bischof geweiht sein —, in der abendländischen Kirche als Privilegium des Bischofs, und bei übertretenden Ketzern als Ergänzung der vorher empfangenen Taufe. Daraus ist die römische Firmung erwachsen, in welcher der heranwachsende jugendliche Christ mit dem Zeichen des Kreuzes im Namen des Dreieinigen bezeichnet und gesalbt wird zur Mehrung der vorangehenden Gnadengabe. Diese Beeinträchtigung der Taufe lehnte die Reformation ab und setzte an die Stelle jener Zeremonie

Digitized by Google

die dem ersten Abendmahlsgenuß vorhergehende Unterweisung, die sie mit einem katechetischen Akte abschloß, der die Thüre zum Sakrament öffnet. Diesen lehrhaften Akt suchte man zwar in etlichen Kreisen und Kirchenordnungen zu einem liturgischen Weihe- und Segensakt zu steigern, indem man ihn mit der Formel vornahm: Nimm hin den heiligen Geist, Schutz und Schirm vor allem Argen u. s. w., womit der Konfirmation unberechtigter Weise ein exhibitiver (mittheilender) Charakter verliehen wird, während anderwärts der Konfirmationsakt ganz außer Brauch gekommen war. Bis ihn Spener dann wieder erneuerte, und zwar, dem Charakter des Pietismus entsprechend, seine erweckliche Bedeutung betonte. In diesem Sinne glaubte man auch jene liturgische Form und Formel einzelner Kreise der Reformationszeit verwenden und als spezifisch lutherisch geltend machen zu können. Das ist sie aber nicht, sondern verläßt die richtige Linie; denn dadurch rückt sie aus der Bahn einer einfachen Weihehandlung in das Gebiet des Sakraments, und die Worte werden aus einer erbittenden Anwünschung zu Worten einer direkten Mittheilung und Wirkung. Wohl können auch jene Worte des Bittwunsches von göttlicher Wirkung begleitet sein, wenn die nothwendigen sittlichen Voraussetzungen vorhanden sind. Und dieß müssen wir allerdings wünschen in einem Lebensstadium wachsender sittlicher Gefahren und zugleich persönlicher Aufgaben. Denn zwar ist die Konfirmation nicht, wie sie gewöhnlich bezeichnet wird, Erneuerung des Taufbundes im eigentlichen Sinne, sondern als Frucht der lehrhaften kirchlichen Unterweisung eigene persönliche Zusage zur Taufhandlung und ihrem trinitarischen Bekenntniß, verbunden mit der gemeindlichen Handauflegung, als dem Symbol des zuwendenden Gebets, das Gott mit sittlicher Ausrüstung in Kraft des heiligen Geistes erwidern und segnen möge, daß der junge Christ rechte christliche Ritterschaft übe, und zugleich mit der Zulassung zum Sakrament des Altars und dem Rechte zur Ausübung der Pathenschaft, nachdem der junge Christ sich persönlich zu seinem Christenglauben bekannt hat.

Damit schließen denn sowohl die Gnadenmittel der Kirche, Wort und Sakrament, als ihre heiligen Handlungen, die mit dem Worte und den Sakramenten zusammenhängen und zusammengehören. Das führt dann von selbst über zur Frage über das kirchliche Amt.

Digitized by Google

§ 87. Die Lehre vom kirchlichen Amte.

Dreifach — so sahen wir — ist die Kirche ausgerüstet für die Erfüllung ihres Berufs auf Erden: mit der Schrift als der göttlichen Weisung auf ihrem Wege der Zukunft des Reiches Gottes entgegen, mit den Gnadenmitteln als den Mitteln zur Bethätigung ihrer gegenwärtigen Aufgabe, und endlich mit dem Amte der Kirche zur ordnungsmäßigen Verwaltung ihrer Gnadenmittel im Namen der Kirche.

1. Durch die Gnadenmittel nun, welche die Kirche zu schriftgemäßer Verwaltung empfangen hat, ist auch ein kirchliches Amt der Gnadenmittel veranlaßt und damit zugleich gegeben und eingesetzt. Denn nicht Einzelnen, sondern der Jüngerschaft, also der zukünftigen Kirche sind die Gnadenmittel übergeben, sollen also nicht von Einzelnwegen, sondern von Kirchen wegen, demnach amtlich, verwaltet werden. In und mit den Gnadenmitteln ist also das Amt eingesetzt, also nicht Sache besonderer Stiftung, so daß etwa die Kraft und Wirkung der Gnadenmittel von der Einhaltung dieser Stiftung abhängig wäre So war es allerdings im Alten Testament, wegen der Gesetzlichkeit der alttestamentlichen Ordnung. Denn alle Gültigkeit und Wirkung der Opfer des Alten Testaments war davon abhängig, daß sie von dem legitimen Priester aus Aaron's Geschlecht und in der vorgeschriebenen Weise und Ordnung dargebracht wurden; demnach war dort das Gnadenmittel — des Opfers — von der Einhaltung dieser Ordnung abhängig, diese also im Grunde das vorderste und eigentliche Gnadenmittel. Im Neuen Testament dagegen ist Wort und Sakrament selbst das Gnadenmittel und dieses maßgebend für das Amt und die Ordnung der Kirche. Der Herr hat also nicht zuerst das kirchliche Amt geordnet und eingesetzt und von da aus auch seinen Inhalt, sondern zuerst seinen Inhalt, nämlich die Gnadenmittel und ihre Verwaltung. Denn was er den Jüngern oder den Aposteln befohlen, das ist damit der ganzen Gemeinde, also der werdenden Kirche gesagt und übertragen: denn in seinem Auftrage sollen sie (Matth. 28, 19 f.) alle Völker lehren, und (Luk. 24, 47 f.) in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern predigen, denn sie sind „deß alles Zeugen"; sie sollen die Sakramente verwalten: die Taufe (Matth. 28, 19),

Digitized by Google

und das Abendmahl (Luk. 22, 19: „Das thut zu meinem Gedächtniß“). Und was Christus Matth. 16, 19 zu Petrus von den Schlüsseln des Himmelreichs und Matth. 18, 18 für die ganze Gemeinde vom Binden und Lösen, d. h. vom Behalten und Losgeben der Sünden und damit der Sünder gesagt hat — im sogen. Binde- und Löseschlüssel kombinirt —, bezeichnet die Machtbefugniß in Bezug auf die Zugehörigkeit zum Himmelreich (Matth. 16) und zur christlichen Gemeinschaft (Matth. 18). Dieß aber geschieht durch die Sündenvergebung nach Joh. 20, 22 f. (am Abend des Auferstehungstages). Das hiebei erfolgende „Anhauchen“ mit heiligem Geiste ist nicht, wie es früher von unseren Lehrern meistens gefaßt wurde, als Mittheilung einer besonderen Amtsgnade und Amtsgeistes zu verstehen, sondern indem der Geist (der Hauch) Jesu des Verklärten den Jüngern zu Theil wurde, sollte ihnen diese Ueberführung seiner Verklärung zum Thatbeweis dienen, daß in ihm nunmehr Sündenvergebung vorhanden sei, so daß sie den Apostelberuf der Verkündigung derselben ausrichten könnten.

An Pfingsten aber ist die ganze Jüngerschaft mit heiligem Geiste erfüllt und zum Zeugniß von Christus befähigt worden, so daß Petrus und die Zwölfe nur als die Sprecher der Gesammtheit handeln. Und wenn dann Gemeinden sich sammelten, so kam es zu besonders Beauftragten, welche die Vorsteherschaft der Gemeinde bildeten, mit dem Beruf, in besonderem Auftrag, also amtlich, zu thun, was Sache der Gesammtheit war. Vorsteher, Aelteste, Hirten, Bischöfe hießen diese besonders Beauftragten; nicht als wären sie vor Anderen Ausgezeichnete, sondern nur eben besonders beauftragte Christen, die den allgemeinen Christenberuf in besonderem Berufe ausrichten sollten. Nicht als wäre die Verkündigung des Wortes an sie speziell gebunden oder seine Kraft gerade von ihrem Thun insonderheit abhängig; sondern was Sache der Gesammtheit war, war ihnen nur eben besonders befohlen, so daß sie im Namen und Auftrag der Gesammtheit handelten. Darum waren sie auch verantwortlich für den Stand der Gesammtheit, wie in den Sendschreiben der Offb. Joh. Kap. 2 u. 3 die sogen. „Engel“, d. h. Vorsteher der — sieben — Gemeinden für den Stand ihrer Gemeinden verantwortlich waren; wie denn auch die „Lehrer“ Hebr. 13, 17 Rechenschaft geben sollten für die ihnen anvertrauten Seelen. Darum wird von ihnen insonderheit erwartet und verlangt, daß sie auch die Gabe der Lehrunterweisung haben sollen, wie die sogen.

Digitized by Google

Paſtoralbriefe darauf nachdrücklich dringen (1 Tim. 3, 1 ff.). Es iſt alſo nicht eine beſondere höherſtehende Klaſſe von Chriſten in den Amtsträgern vorhanden, ſondern der allgemeine Chriſtenberuf iſt ihnen nur als beſonderer Beruf übertragen. Dieſe beſondere Uebertragung geſchieht dann etwa mit Handauflegung, wie dieſe überhaupt bei verſchiedenen Berufsübertragungen geübt wurde, ohne daß damit eine göttliche Wirkung verbunden war, wenn nicht etwa die perſönlichen Vorausſetzungen derſelben vorhanden waren.

2. An dieſe Amtsübertragung hat ſich im Laufe der kirchlichen Entwicklung die Lehre und Praxis der römiſchen Prieſterweihe angeſchloſſen, die im Zuſammenhang mit dem ganzen römiſchen Kirchenweſen ſteht. Es gibt aber keine beſondere Amtsgnade, die in der ſogen. Prieſterweihe übertragen würde, alſo auch keine „Succeſſion“ des Prieſterthums oder des Epiſkopats, von deren ununterbrochener Aufeinanderfolge ſchließlich die Gültigkeit und Wirkſamkeit des prieſterlichen Thuns, alſo auch des Wortes Gottes abhinge, ſo daß am Ende, da wir jenes nicht unterbrochenen Zuſammenhangs nicht gewiß ſind, die ganze Chriſtenheit nicht ſicher wäre, das rechte Wort Gottes und die wahren Sakramente zu beſitzen.

Darum hat denn auch die Reformation dieſe ganze römiſche Behauptung mit allen ihren Folgerungen abgewieſen und ſich rein auf die göttlichen Gnadenmittel und Gnadengüter geſtellt, welche der Kirche zum Beſitz und zur Verwaltung anvertraut ſind. Denn das kirchliche Amt iſt der Beruf, das Wort und die Sakramente im Namen der Kirche ſchriftgemäß zu verwalten; weil aber im Namen der Kirche, darum ſoll auch — heißt es im Augsburgiſchen Bekenntniß, Art. 14 — Niemand öffentlich, d. h. im Namen der Kirche predigen, der nicht öffentlich, d. h. von Kirchen wegen dazu verordnet iſt. Damit iſt aller ſchwarmgeiſteriſchen Freithätigkeit und Freizügigkeit eine heilſame Schranke gezogen und die Vorausſetzung kirchlicher Ordnung geſichert. Denn an dieſe Grundordnung des kirchlichen Beſtandes ſoll ſich alle andere ſchließen und ihr dienen. So ſoll das Amt — der Gnadenmittel — der Gegenwart der Kirche dienen, ſie ihrer Zukunft entgegenzuführen.

Digitized by Google

Siebenter Theil der Glaubenslehre.

Von der Vollendung der Gottesgemeinschaft.

§ 88. Von den letzten Dingen.

Dem Schluß der christlichen Glaubenslehre gaben die alten Lehrer unserer Kirche die Ueberschrift: Von den letzten Dingen, und als diese letzten Dinge bezeichneten sie vor Allem die vier: Tod, Auferstehung, jüngstes Gericht und ewiges Leben. Suchen wir einen gemeinsamen Gesichtspunkt, unter welchen wir diese verschiedenen Gegenstände zusammenfassen können, so werden wir ihn als die Vollendung bezeichnen müssen. Denn unser Leben hienieden und das ganze irdische Dasein ist auf dem Wege und soll sein Ziel erst finden. Jeder Tag zeigt uns, daß Alles im Werden ist, jedes Werden aber hat ein Ende, und dieß Ende soll das Ziel sein. Denn erst das Ziel ist der Abschluß und bildet die Krone des Ganzen. So soll dieß gesammte irdische Dasein zu seinem Ziele kommen, das Ziel aller Dinge aber ist Gott, und das Ziel unseres Seins das Leben in Gott. Denn zu dir hin, lautet jenes viel zitirte Augustin'sche Wort, hast du uns geschaffen und unser Herz ist unruhig allezeit, bis es ausruht in dir. Und von einem großen Sabbath spricht der Hebräerbrief, in welchen alle Geschichte des vergänglichen Lebens und alle seine Mühe und Arbeit münden wird. Wir sollen zur Ruhe kommen. Mit uns aber auch das Volk Gottes, dem wir angehören. „Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes", heißt es dort Hebr. 4, 9 f. „Denn wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruhet auch von seinen Werken gleich wie Gott von seinen". Denn auf den Tag der Arbeit folgt die Nacht, da Niemand wirken kann (Joh. 9, 4), erinnert der Herr seine Jünger. Denn was von

Digitized by Google

Allen gilt, gilt auch von ihm. In ihm aber faßt sich die ganze Geschichte des Volkes Gottes zusammen. Das letzte Ziel aber ist nicht die Nacht, sondern der Tag, „der jüngste Tag", an welchem die ganze Welt Gottes, die für das Volk Gottes geschaffen ist, ihr Ziel der Vollendung finden soll, da alle Schwachheit um und an von uns abgethan und keine Klage und Geschrei und Thränen mehr sein soll, sondern die Welt im Schmuck Gottes und im Besitz des ewigen Lebens vor Gottes Augen stehn und ihren Lauf der Ewigkeit führen soll. Wir reden also von einer Vollendung, der Einzelnen, der Gemeinde, der Welt Gottes: dieß ist die Einheit, unter welcher wir die letzten Dinge zu betrachten haben.

§ 89. Die Vollendung des Einzelnen

geht durch den Tod dem zukünftigen Leben entgegen.

1. Der Tod als das Ende des irdischen Lebens. Wie das innere Leben des Christen durch das Ersterben des alten Menschen übergeht zum Werden des neuen — „und so lang du dieß nicht hast, dieses Stirb und Werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde" —, so gilt es vom Menschen und seinem irdischen Leben überhaupt. Das nächste Ziel unseres Lebens ist der Tod. Wenn sich auch Tag um Tag erneuert und uns an die Gewohnheit des Daseins fesselt, als müsse es ewig so währen, so bringt uns jeder Tag doch nur dem letzten Tage des irdischen Daseins näher und so dem Abschiede vom Leben. Alle Uebel dieses Lebens, alle Noth und Krankheit und Sorge und Schmerzen sind uns nur eine Erinnerung daran. Und das Alter zumal, „aller Uebel Sammelort", wie ein altgriechisches Wort lautet, ist uns eine Vorbereitung darauf, und jeder Schlaf, der uns in das Meer der Vergessenheit versenkt, ist uns eine Weissagung jenes Schlafes, auf den nach irdischer Erfahrung und Erkenntniß kein Erwachen zum neuen Morgen folgt. Und was sammelt sich oft am Ende des Lebens an Kummer und Enttäuschung, die uns das Ende fast willkommen erscheinen lassen! Und doch — wir scheuen zurück vor dem Tode. Denn alles Lebendige liebt das Leben und flieht das Ende des Lebens, das in Nacht versinkt. Man redet wohl zuweilen davon, daß man den Tod wünsche — ernstlich gemeint wünscht ihn kein Mensch, schreckt vielmehr zurück vor den

Digitized by Google

offenen Pforten des Todes. Und es ist ein Zeichen tiefer innerer Erkrankung, den Tod zu begehren. Nichts ist so sehr ein Zeichen von der tiefen inneren Krankheit unseres Geschlechtes, als daß ihm der Selbstmord nichts Erschreckendes mehr hat. Es war ein Zeichen der tiefsten Erkrankung der alten Welt, als man in seinem Ausgange den Selbstmord als den Weg der Rettung rühmte und übte. Denn er ist die Verneinung des Lebens, das Leben aber ist ein großes Ja des Daseins und soll nicht ein Nein desselben sein. Denn wir sind für Gott geschaffen, der das Leben selbst und ein Liebhaber des Lebens ist. So ist der Tod der Widerspruch unserer Bestimmung. Und doch ist er die naturnothwendige Folge unseres Lebens und bereitet sich nur allmählich vor. Das zeigt: es ist ein innerer Widerspruch in unser irdisches Dasein hereingekommen — durch die Sünde als den Widerspruch gegen Gott. Der Tod ist die Folge der Sünde. Als solche Folge der Sünde und ihren entsprechenden Lohn bezeichnet ihn die Schrift, als den Sold ihres Heeresdienstes, wie das griechische Wort eigentlich lautet. Das haben wir verdient mit unserer Sünde. Der Tod ist das göttliche Gericht über die Sünde. Und als den König der Schrecken empfindet ihn auch der Christ; denn so sehr er auch als Christ der Gnade Gottes gewiß ist — sofern er Mensch ist, ist ihm der Tod immer doch Tod.

2. Was ist der Tod? Was geschieht in ihm? Wir pflegen zu sagen: er ist die Scheidung von Leib und Seele, und zwar schmerzliche Scheidung. Denn beide sind mit einander verbunden und auf einander gewiesen; jede Ehe aber soll unlösbar sein; es ist also schmerzliche Lösung. Nach Seiten unserer leiblichen Natur aber hängen wir mit der Welt zusammen, in die wir geschaffen und mit tausend Fäden in sie verflochten sind. Der Tod ist also, indem sich Leib und Seele scheiden, auch Lösung von der sinnenfälligen Welt, mit der wir doch zusammengehören. Indem der Leib der Seele entfällt, entfällt ihr damit auch diese ihre Welt: die Gestorbenen sind die „Geschiedenen".

Der Christ aber gehört zwar dem äußeren Menschen nach mit der Welt zusammen, dem inneren Menschen nach aber mit Gott zusammen und steht in Gemeinschaft mit ihm. Der Mensch der Gottesgemeinschaft also scheidet sich im Tode von der Weltgemeinschaft, die doch eine Schranke und ein Hemmniß seiner Gottesgemeinschaft und ihrer Bethätigung ist. Nach jener Seite also ist der Tod uns ein

Digitized by Google

Verlust, nach dieser Seite aber ein Gewinn. Wir werden völliger Gottes, als wir vorher waren. Es wird außer Wirksamkeit gesetzt der Leib der Sünde, heißt es Röm. 6, 6. 7: wer gestorben ist, ist freigesprochen von der Sünde weg. Der Tod ist für den Christen, sofern er innerlich Gotte angehört und mit ihm zusammengehört, eine Befreiung von der Schranke und der Einwirkung, welche seine irdische Natur auf ihn stets übt und seine Bethätigung bindet. In der Bekehrung und Wiedergeburt hat sich der innere Mensch dem Grunde nach von dem alten Menschen der Natur gelöst, im Fortschritt des Heiligungslebens hat sich diese Lösung fortgesetzt; im Tode findet eine abschließende Scheidung beider statt. Insofern also gehört der Tod mit in den Zusammenhang und Fortschritt des Heiligungslebens hinein. Vom Begräbniß sagt Luther oftmals, daß mit ihm auch die Sünde, sofern sie nämlich unserer Natur einwohnt, mit unter die Erde verscharrt wird. Und die Schrift bezeichnet Hebr. 12, 23 die Seligen die Geister der vollendeten Gerechten. Während der irdischen Lebenszeit stehen wir im Streite mit den Mächten der Sünde und des Todes. Aber Paulus ruft 1 Kor. 15, 55 triumphirend aus: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? So ist der Tod auf der einen Seite ein Gericht Gottes über den natürlichen Menschen und ein Schrecken auch für den Christen, sofern er im Leibe ist, auf der anderen Seite ein Gegenstand des Verlangens und der Freude: Ich habe Lust abzuscheiden, sagt der Apostel Phil. 1, 23, und bei Christo zu sein, nicht mehr getrennt von ihm durch dieß Leben im Leibe der Sünde.

3. Das Fortleben nach dem Tode. Wäre der Mensch nur ein Naturwesen, das dieser Welt angehört, so wäre für ihn der Tod nur eben Tod und damit Alles vorbei; denn seine Gemeinschaft mit der Welt wäre vorbei, welcher er ja mit dem Sterben entfallen ist und sie ihm. Aber der Mensch ist mehr, als nur ein Sohn des Staubes. „Gott hauchte ihm einen lebendigen Odem in seine Nase" als Grundlage einer bewußten und willensfreien Persönlichkeit. Und dieß Bewußtsein ist ihm unverlierbar, damit auch das Bewußtsein, daß er nicht ganz stirbt, wenn er stirbt. Daraus ist die allgemein menschliche Gewißheit der Fortdauer nach dem Tode entstanden, die sich in die sogen. Beweise für die Unsterblichkeit gekleidet hat. Sie sind so alt als die Reflexion darüber ist; denn das ist nicht eine besondere christliche, nicht einmal eine religiöse, sondern eine allgemein

Digitized by Google

menschliche Gewißheit. Diese sogen. Beweise für die Unsterblichkeit am Schluß der Glaubenslehre entsprechen den sogen. Beweisen für das Dasein Gottes am Anfang derselben und bilden wie diese einen Bestandtheil der sogen. natürlichen Religion, nicht der geoffenbarten Religion, sondern nur eine Voraussetzung derselben und darum auch eine nothwendige Grundlage des allgemein menschlichen, sittlichen Lebens und seines gesellschaftlichen Bestandes. Gott und Unsterblichkeit sind zwei natürliche Grundsäulen der menschlichen Gesellschaft.

Man pflegt verschiedene Arten jener Beweise zu zählen. Erstens den sogen. metaphysischen, d. i. aus dem Wesen der Seele und ihrer Unauflöslichkeit; denn sie bilde eine Monas für sich, die in sich geschlossen sei — nicht (so erinnern unsere alten Lehrer mit Recht) als wäre die Seele ihrem Wesen nach und an sich selbst unsterblich; denn dieß gilt nur von Gott, der allein Unsterblichkeit hat (1 Tim. 6, 16); sondern nur durch Gottes Geist geschaffen und getragen hat sie Theil an dieser Unsterblichkeit. Als der andere Beweis gilt der sogen. teleologische; denn die Keime, die in eine Menschenseele gelegt sind, kommen in diesem irdischen Leben nur theilweise zur Entfaltung, so daß diese Begrenzung eine thatsächliche Weissagung ist einer unendlichen Entwicklung der Zukunft. Der dritte Beweis aber ist der von Kant besonders betonte moralische, sofern der gegenwärtige Widerspruch zwischen sittlicher Wirklichkeit und entsprechendem Geschick auf eine zukünftige Ausgleichung hinausweist. Aber alle diese Beweise sind nur Umschreibung der Gewißheit und des Satzes, daß wir für Gott, also für die Ewigkeit geschaffen sind und nicht für die Vergänglichkeit eines bloß vorübergehenden Daseins. Das ist auch die unbewußte Wahrheit aller der verschiedenen Schriften, die von Plato's Phädon an bis auf Mendelssohn's gleichnamiger Schrift im vorigen Jahrhundert und seitdem hierüber geschrieben sind. Dieß natürliche Gefühl ist auch stets zu mächtig, als daß die philosophische Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit, besonders in der Hegel'schen Schule und ihren Vertretern bis zu Dav. Strauß' Leugnung und Biedermann's Verneinung in seiner Dogmatik und bis zur Leugnung von Seiten der materialistischen Denkweise, insonderheit in der abgestandenen Weisheit der Sozialdemokratie hätte durchdringen können. Und wenn man die Leugner auf das Gewissen fragen würde, so würden sie doch mit dem entschiedenen Nein zögern — sie reden es sich nur vor, daß sie es

Digitized by Google

leugnen. Allerdings würden sie jene Frage vielfach mit dem Geständniß beantworten, daß sie das Fortleben im Grunde nicht wünschen, sondern eher das Auslöschen des Lebens vorziehen würden. Denn nicht daß wir fortleben ist die Hauptsache und unser oberstes Anliegen, sondern wie wir fortleben, ist uns das Wichtigere.

4. Wie leben wir fort? Wie haben wir uns den Zustand nach dem Tode zu denken, soweit sich diese Erkenntniß aus jenen allgemeinen Grundvoraussetzungen ergibt? Diese Grundvoraussetzungen aber sind, daß der Mensch als Seele, d. h. als persönliches Ich fortlebt, während er nach seiner leiblichen Natur dem Tode verfällt. Lebt er als persönliches Ich fort, so wird er mit Bewußtsein und Erinnerung und nicht etwa in einem traumähnlichen Zustande zu denken sein, also auch in derjenigen sittlichen Beschaffenheit, die das Ergebniß seiner sittlichen Entwicklung auf Erden gewesen ist: demnach wie er sich hier im innersten Grunde entschieden hat, und nicht um sich dann erst zu entscheiden, ob für oder wider Gott, so denn auch mit derjenigen Erwartung der Zukunft seines Geschickes, die sich von da aus ergibt. Dieß meint die Schrift mit dem Worte Hebr. 9, 27: Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht. Denn diese Worte wollen sagen: dieß Leben im Leibe hier ist die Uebungs- und Prüfungsschule, in welcher die sittliche Artung des Menschen und seines Willens sich entscheidet; nicht hat er auf eine andere Schule etwa zu warten, als wiederholte sich die Aufgabe dieses irdischen Lebens in einem folgenden Aeon; nach jener Entscheidung bestimmt sich dann das Geschick der Zukunft Das werden die Folgerungen sein, die sich aus jener ersten Erkenntniß und Gewißheit ergeben, daß der Mensch nach dem Tode als Persönlichkeit fortlebt.

Die Folgerungen aber, die sich aus der anderen Erkenntniß ergeben, daß er nach seiner leiblichen Natur dem Tode verfallen, also leiblos ist: Ist der Mensch nach dem Tode eine leiblose Seele, so ist das Band des Zusammenhangs, das ihn mit dieser leiblichen, also sinnenfälligen Welt verknüpfte, gelöst, und findet daher weder mehr eine Wirkung von dieser sinnenfälligen Welt auf ihn, noch von ihm aus auf diese Welt statt. Was man demnach von Erscheinungen oder Wirkungen der Geister auf diese sinnenfällige Welt oder von Wirkungen auf jene vielfach sagt und glaubt, was der sogen. Spiritismus u. dgl. erlebt und erfahren zu haben vorgibt, ist alles

Digitized by Google

Täuschung und abzulehnen. Es gibt keine Brücke, auf welcher die Geister der Verstorbenen von ihrer auf unsere Welt herabgehen und hin und wieder verkehren könnten. Man muß auch nicht fragen, wo die leiblose Seele sich aufhalte, denn alles „Wo" redet von einer Oertlichkeit; die leiblose geistige Seele aber hat keinen Ort und braucht keinen Ort, an dem sie wäre. Denn nur für das Körperliche ist alles, was Ort und örtlich heißt, vorhanden. Wenn die Schrift von den Verstorbenen sagt, sie sind bei Gott, die Seligen bei Christo, so ist damit alle Räumlichkeit verneint. Es ist die in Gott oder die ohne Gott lebende Seele, die nach dem Tode ein Innenleben, nicht aber ein nach außen gekehrtes Leben führt, also außer aller Aktivität gesetzt ist. Aber eben daraus folgt auch, daß dieser Stand der Seele kein bleibender, sondern ein vorübergehender ist, welcher seiner Zukunft erst wartet, im Zusammenhang mit der Zukunft des Reiches Gottes.

5. Das Ausgeführte wird sich uns bestätigen, wenn wir damit vergleichen, was die Schrift Alten und Neuen Testaments vom Zustande nach dem Tode sagt.

Was die Schrift Alten Testaments hierüber enthält, wird uns zunächst fremd erscheinen. Nicht als trüge das Schriftwort des Alten Testaments hierüber eine andere Lehre vor, als das Neue Testament. Allerdings ist zwischen beiden ein großer Unterschied; er liegt vor Augen. Aber wir werden sagen dürfen: nicht sowohl eine andere Lehre hat das Alte Testament, als das Neue, so daß ein Fortschritt der Erkenntniß oder der Gedanken stattgefunden hätte, sondern der Unterschied liegt mehr im Fortschritt der Geschichte der Offenbarung als der Erkenntniß. Zunächst bestätigt sich, was wir über die Leiblosigkeit des seelischen Daseins nach dem Tode aufstellen zu sollen glaubten. Der Leib kehrt im Tode zum Staube zurück, von dem er genommen ist, die Seele aber in die Unterwelt (den sogen. Hades oder die Scheol), was Luther in der Regel mit „Hölle" (von hehlen, d. i. also ein Bergeort) wiedergibt, und die in den bildlichen Schilderungen in einer Weise, die an die Schilderungen Homer's erinnern kann, als ein Ort des Dunkels und des Schweigens geschildert wird (Hiob 10, 21 f.; Ps. 115, 17), fern von den Menschen und von den Offenbarungen Gottes (Ps. 88, 6. 13; Jes. 38, 11), aber auch ein Ort der Ruhe (Hiob 3, 13—19), also im Gegensatz zur Oberwelt, wo das Thun und Leben der Menschen sich vollzieht, aber auch ihre

Digitized by Google

Mühe und Arbeit. Wenn es aber von den Gestorbenen heißt, daß sie versammelt werden zu ihren Vätern, so werden wir darin die Andeutung einer persönlichen Fortdauer sehen dürfen, wie ja auch der Gott des Alten Testaments im Neuen Testament der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's genannt wird. Aber auffallen kann es immer, daß die mosaische Gesetzgebung von Seligkeit und Vergeltung nichts enthält; diese bilden keine Motive etwa der Ermahnung zum Gehorsam gegen das Gesetz. Das Gesetz hat es nicht sowohl mit dem Einzelnen und seinem zukünftigen Geschick, als vielmehr mit dem Volke und mit seiner Zukunft zu thun. Wohl heißt es von Henoch 1 Mos. 5, 24, er sei wegen seines Wandels in der Gemeinschaft Gottes zu Gott entrückt worden; oder wünscht sich Bileam 4 Mos. 23, 10 das Geschick des Volkes Gottes zu theilen, oder bittet der Psalmsänger, nicht mit den Bösen weggerafft zu werden (Ps. 26, 9; 28, 3); denn der Gottlose ist hoffnungslos, während der Gerechte eine Hoffnung der Zukunft hat. Aber diese Zukunft ist an die Zukunft des Volkes Gottes geknüpft. Denn der Tag Jehova's wird auch für das Geschick des Volkes Gottes eine Zukunft eröffnen — in der zukünftigen Auferstehung, von welcher die Schriften der Schlußzeit Israels reden.

Das Neue Testament dagegen bringt vor Allem einen Fortschritt der Geschichte des Reiches Gottes und nur insofern auch der Erkenntniß. Nicht sowohl im Gleichniß vom reichen Manne und vom armen Lazarus, der in Abraham's Schoß weilt, während jener in der Qual ist (Luk. 16, 22 ff.). Denn das ist mehr alttestamentlich als neutestamentlich geredet. Denn der Christ kommt nicht in den Schoß Abraham's, der erst noch Träger der Hoffnung der Zukunft, nicht des Besitzes der Gegenwart ist; für die Christen tritt das „daheim sein beim Herrn" an die Stelle jener alttestamentlichen Zukunft. Zu diesem Neuen wird das Wort Jesu an den Schächer (Luk. 23, 43) den Uebergang bezeichnen. Denn der gläubige Schächer ist bei Christo nach dem Tode, insofern also im Paradies, d. h. in der Gemeinschaft Gottes, obgleich im Hades, d. i. in der Unterwelt; denn Jesus ist vor der Auferstehung im Hades, d. h. er theilt das Todesgeschick der Menschen. Seitdem Christus aber bei Gott im Himmel ist, ist auch der Gläubige bei ihm im Himmel (2 Kor. 5, 6. 8; Phil. 1, 23); denn das Band des Glaubens, das an ihn bindet, ist stärker als die Macht des Todes. Darum sind auch die Verstorbenen

Digitized by Google

selige und vollendete Geister (Hebr. 12, 23) und bei Christus im Himmel in seliger Ruhe: sie ruhen von ihrer Arbeit (Offb. 6, 11; 14, 13).

6. Dieses Sein bei Christus im Himmel von allen Christen auszusagen, erschien wohl in den frühesten Zeiten der Kirche eine zu hoch greifende Annahme, man beschränkte es daher auf Märtyrer und andere bevorzugte Christen; denn die gewöhnlichen Christen müßten doch erst — so schien es — eine Läuterung durchmachen, ehe sie in Gottes Nähe selbst erscheinen könnten. So entstand die Lehre vom sogen. Purgatorium, d. i. dem Reinigungs- oder Fegefeuer: ein Zustand der Vorbereitung, der länger oder kürzer dauert, je nachdem dem Verstorbenen mehr oder minder Sünden und Fehler anhaften, die erst abgebüßt und beseitigt werden müssen, auf deren Dauer aber die Fürbitten und guten Werke der Ueberlebenden Einfluß haben. Die Schrift weiß nichts davon; denn mit dem Tode, sahen wir, entscheidet sich dem Wesen nach das Geschick der Zukunft. Denn was die Schrift von einem Nichtvergeben, weder in diesem, noch in jenem Leben sagt (Matth. 12, 32), will nur das Nichtvergeben schlechthin verneinen, nicht aber eine Möglichkeit der Aenderung nach dem Tode aufstellen. Und was man römischerseits als Beleg für sühnende Wirkung zu Gunsten Verstorbener beibringt, ist eine apokryphe Stelle aus 2 Makk. (12, 42 ff.), die keine Beweiskraft für die Lehre hat. Wohl aber liegt dem Ganzen der römische Irrthum, der in den alttestamentlichen Apokryphen seine Heimat hat, zu Grunde, wonach das Werk des Menschen die Leistung ist, die an die Stelle des Werkes Christi als der einzigen gutmachenden Leistung an Gott tritt, der Grundirrthum aller Verkehrung der Religion überhaupt. Um deßwillen hat auch die Reformation die Lehre vom Fegefeuer entschieden abgewehrt, nicht bloß aus nationalökonomischen Motiven im Widerspruch gegen diese Haupterwerbsquelle der römischen Kirche, sondern vor Allem von dem Prinzip der Glaubensgerechtigkeit aus; denn das „weiße Gewand" der Seligen ist die zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Dem gegenüber können die übrigen Einwendungen gegen die Materialisirung dieser Vorstellung in Betreff des Ortes, des Feuers u. s. w. zurücktreten. Ebenso können auch die übrigen „Behältnisse", welche die römische Lehre annimmt, auf sich beruhen, wenn diese außer dem Fegefeuer noch vier jenseitige Räumlichkeiten aufzählt: die Unterwelt für die Bösen, das Paradies im Himmel für die Guten (im Anschauen Gottes), die Be-

Digitized by Google

hausung für die ungetauft verstorbenen Kinder — die doch, weil nicht getauft, nicht in den Himmel der Seligen kommen könnten —, und die Behausung der alttestamentlichen Frommen, die aber seit Christi Auferstehung verlassen ist. Dem gegenüber begnügten sich unsere Lehrer, nur von Himmel und Hölle zu sprechen; doch werden wir hiebei vorbehalten müssen, daß damit nicht abschließende Entscheidungen gemeint sind, da die letzten Entscheidungen (der Auferstehung, des jüngsten Gerichts) noch bevorstehen.

7. Denn die Auferstehung und Verklärung des Leibes ist das Nächste, was für den Einzelnen noch aussteht. Es ist von Anfang an, schon von der Rede Pauli auf dem Areopag in Athen an (Ap.-Gesch. 17) ein Anstoß der Heiden gewesen, daß die christliche Verkündigung von einer zukünftigen leiblichen Auferstehung rede. Sollte dieser sinnliche und vergängliche Leib eine Zukunft haben? Was vergangen ist — so schien es — ist vergangen. Am Anfang hat man (bei Homer) von einem Schattendasein geredet, später aber hat man das Wesen des Menschen in seinen Geist gesetzt, welchem gegenüber (nach Plato) der Leib keine andere Bedeutung, als die eines Kerkers habe — von diesem aber befreit zu sein erschien nur als eine Erlösung. Und auch die Apologeten der ersten Jahrhunderte mußten immer wieder für diesen Satz von der leiblichen Auferstehung eintreten und die verschiedenen Einwendungen und Bedenken zurückweisen — wie wir schon im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes eine solche Rechtfertigung gegenüber den korinthischen Spiritualisten, welche die Auferstehung leugneten, finden. Im Anschluß an diese Erörterung des Apostels werden wir die zukünftige Auferstehung zu rechtfertigen haben: erstens aus der Schöpfung; denn der Mensch ist geschaffen in der Einheit von Leib und Seele, so daß die Leiblichkeit zum Vollbestand des Menschen und zur Völligkeit seiner Seligkeit gehört, der Zustand der Leiblosigkeit der Seele daher nicht ein vollkommenerer, sondern ein unvollkommenerer ist — und man mag auch hier das bekannte Wort des württembergischen Theosophen Oetinger anwenden: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Zweitens ist die Erlösung selbst ein Beweis; denn Jesus ist ein Erlöser Leibes wie der Seele, und seine eigene leibliche Auferstehung ist uns das Unterpfand unserer eigenen Zukunft — „lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?“ Zum Dritten auch die Heiligung; denn unser Leib ist ein „Tempel des heiligen Geistes“, und daher berufen

Digitized by Google

nicht bloß für die Zeit, sondern auch für die Ewigkeit, und alle Sünden wider den Leib sind Sünden, welche diesen Tempel des heiligen Geistes entheiligen; das gibt diesen Sünden eine so schwerwiegende Bedeutung, von welcher allerdings weder das alte noch das neue Heidenthum eine Ahnung hat.

Daß Christus verklärt vom Grabe auferstanden ist und als Auferstandener bei Gott im Himmel lebt, ist uns die Verbürgung unserer Auferstehung und Verklärung. Das heißt: unser Leib soll der Seele wieder gewonnen und zu lebendigem Bestande wiedergebracht werden, um mit der Seele vereint zu werden. Nicht um die Mannigfaltigkeit und Beschaffenheit etwa der einzelnen Glieder des Leibes und die Form und die ganze gegenwärtige Art desselben handelt es sich, sondern nur darum, daß die Seele wieder mit ihrem Organ umkleidet wird, durch welches sie sich bethätigen kann. Denn auf die Zeit der Ruhe des Todes soll eine Zeit der Aktivität folgen, jede Aktivität aber fordert ein Organ der Wirksamkeit, anders als bei den engelischen Geistwesen Gottes, welche geschaffen sind, die Mächte dieser leiblichen Welt zu sein, während die Seele in ihrer Aeußerung bedingt ist durch ihren eigenen leiblichen Organismus. Soll aber dieser leibliche Organismus dem Stande der Seele entsprechend sein, so muß er dem Gesetz des Todes, als der Folge der Sünde entnommen, und in die Gleichheit der Seele aufgenommen, ihr also gleichartig sein. Gegenwärtig eine Schranke für unsere persönliche Gottesgemeinschaft und ihre Bethätigung, wird der Leib dann vollentsprechendes Mittel für diese Bethätigung sein und Antheil haben an der Völligkeit des Lebens und der Heiligkeit Gottes. Wie dieses vorzustellen sei, ist allerdings nicht zu sagen; denn wir haben keine Erfahrung, also auch keine Vorstellung davon; wir können nur sagen: er wird in einen Stand des Lebens erhoben sein, welcher nicht ein sich selbst stets aufhebendes, sondern ein sich stets bejahendes und stets neu setzendes Leben ist. Freilich erheben sich hier Fragen und Bedenken mannichfacher Art, auf die wir keine Antwort haben. Aber wo ist das nicht der Fall? Denn wie der vergängliche Stoff, der zu Staub sich wandelnd in immer neue Organismen übergeht, als unser Stoff gelten und gewonnen werden könne — wer mag das sagen? Wir können nur annähernde Vorstellungen davon gewinnen. Wenn im steten Wechsel des Stoffes gegenwärtig der Leib nach einer Reihe von Jahren sich so ändert, daß von dem früheren

Digitized by Google

vielleicht kein Atom mehr vorhanden ist und wir doch unseren Leib als denselben empfinden und uns darin heimisch fühlen, obgleich er ein ganz anderer geworden ist, so mag das Verhältniß des zukünftigen zu dem gegenwärtigen Leibe vielleicht ähnlich gedacht werden. Und wenn jetzt der Seele eine gewisse Idee oder etwa ein Schema des Leibes einwohnt, in welche das Neue stets gleichsam hineingebildet wird — kann der Seele nicht auch dann die Idee oder das Schema ihres individuellen Daseins einwohnen, in welches der zukünftige Stoff hineingebildet und daher von ihr als der ihr angehörige Leib empfunden wird? Aber wir werden gut thun, den Fuß von diesem Wege zurückzuziehen; denn es ist ein ungangbarer Weg und ein unbekanntes Land, das wir hiemit betreten. Es ist genug, wenn wir nur den Eindruck gewinnen: so widersinnig, als das landläufige gewöhnliche Denken dieß vorstellt, ist die Sache nicht. Es ist genug, daß wir Christi gewiß sind, und daß unser „Erlöser lebt", und er wird auch uns auferwecken aus dem Staube der Verwesung und uns überkleiden und aufnehmen in die Gemeinschaft seines verklärten Leibes. Das ist das Ziel der Entwicklung des Einzelnen. Aber der Einzelne ist ein Glied der Kirche und seine Zukunft ist verknüpft mit der Zukunft der Kirche.

§ 90. Die Zukunft der Kirche.

Die Zukunft des einzelnen Christen hängt auf das Innigste mit der Zukunft der Kirche zusammen, deren Glied der Einzelne ist. Die Zukunft der Kirche aber ist vor Allem

1. Der Beruf ihrer Völkermission. Da der Herr von seinen Jüngern schied, um zum Vater zurückzugehen, hinterließ er ihnen den Auftrag, die Völker der Erde zu lehren und seine Gemeinde aus aller Welt zu sammeln. „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie". Nicht bloß mit der Predigt des Wortes sollen die Jünger zu den Völkern gehen oder an den Grenzen der Völker nur einzelne Christen berufen, sondern überall unter allen Völkern sollen sie Kirchen gründen und sammeln durch Wort und Taufe. Und nicht eher soll diese Berufungs- und Sammelarbeit und Gründung der Kirche ihr Ende finden, als bis die Enden der Erde auch die Grenzen der Kirche geworden sein werden. Das Christenthum soll nicht bloß das Gut einer einzelnen

Digitized by Google

Volksgemeinde sein, wie die Volksreligionen der Völker waren, sondern soll eine Weltreligion sein. Es ist ein bewundernswürdiger Gedanke, daß diese kleine Jüngerschaar aus den Ufergegenden des galiläischen Sees mit ihrem Blicke den Kreis der gesammten Völkerwelt umfassen sollte: „Buße und Vergebung unter allen Völkern zu verkündigen und anheben zu Jerusalem“ (Luk. 24, 47).

Die nächste Aufgabe der Zwölfzahl galt Israel, dem Grundstock der zukünftigen christlichen Völkerwelt, der Apostel Paulus aber war berufen, vor den anderen der Heidenapostel zu sein, von Jerusalem bis Rom, und von da aus sein Wort bis an die Enden der Erde, „unter allen Heiden den Gehorsam des Glaubens aufzurichten“ (Röm. 1, 5). Das ist der Mittelpunkt aller geschichtlichen Bewegung seitdem. So lange soll die Geschichte dauern, bis diese Aufgabe erfüllt ist. Das ist die Aufgabe der Missionsarbeit. Und dazu sitzt Christus zur Rechten des Vaters und sind alle Reiche und Mächte der Erde ihm unterthan, daß sie alle der Geschichte seines Reiches dienen. Eine doppelte Geschichte vollzieht sich: die Geschichte der einzelnen Seele, in welcher der heilige Geist durch Wort und Sakrament arbeitet, in Bekehrung und Wiedergeburt neue Menschen Gottes zu schaffen; und die Geschichte der Völker, die Macht und Herrschaft der Welt in seinen Dienst zur Gründung und Sammlung seines Reiches zu nehmen. Nicht als ob überall die geistliche Kirche errichtet und herrschend werden sollte. Vielmehr von der äußeren Kirche soll dieß gelten, die wir die empirische nennen und die sich aus den Stoffen des irdischen Lebens baut, aus Gläubigen und Ungläubigen, aus Gerechten und Ungerechten, damit in dieser und aus dieser sich die geistliche Kirche sammle und das Reich Gottes im Geiste sich baue. Die Interessen des irdischen Lebens, Handel und Verkehr, Forschungs- und Erkenntnißtrieb, Herrschaftsstreben und die Leidenschaften der Menschen — das alles sind die bewegenden Mächte des irdischen Geschichtsverlaufs; aber die Seele dieser Geschichte ist das Werk Christi im Geiste und die Ausbreitung seines Wortes und seiner Gemeinde auf Erden.

2. Zunächst sollte sich das Wort an Israel wenden, um dieses zur Gemeinde Christi zu sammeln. Die Evangelien schildern uns, wie vergeblich schon Jesu Berufung Israels zu seinen Lebzeiten auf Erden war, und die Apostelgeschichte sodann, wie vergeblich die Berufung durch Stephanus und durch Paulus immer wieder an das

Digitized by Google

Volk der Wahl erging. Das ist die große Tragik des Lebens Pauli und die Klage in seinen berühmten Kapiteln des Römerbriefs 9—11. Israel hat sich verstockt und ist außerhalb der Gemeinde Jesu geblieben. Da Israel sich weigerte, das erste Volk der Gemeinde Jesu zu werden, sollte es das letzte Volk in der Sammlung der Kirche sein. Zwischen Anfang und Schluß der Geschichte Israels schiebt sich die Zeit der Heiden ein (Matth. 21, 41; 22, 1 ff.; Luk. 21, 24 u. ähnl.), bis die Zeit der Heiden zu Ende und das Gericht der Verstockung Israels und seine Vorbereitung für die Zeit der Rückkehr zu seinem Gott und Erlöser ihr Ziel erreicht haben werde. Dann wird „ganz Israel", d. h. Israel als Volksganzes, also im Großen und Ganzen, sich zurückfinden (Röm. 11, 26). Bis dahin werden wohl Einzelne aus Israel gewonnen werden. Paulus hat sich mit diesem Gewinn aus Israel begnügt und dafür gearbeitet (Röm. 11, 14), bis diese Zwischenzeit ihre Aufgabe erfüllt haben (Röm. 11, 25) und Israel sich in Buße und Bekehrung zu seinem Messias gefunden haben wird. — Allerdings sind die Erörterungen Pauli über diese Zukunft der Heiden und des Volkes Israel unter den Auslegern nicht zweifellos; aber wir werden sie nicht wohl anders zu verstehen haben. Nicht bloß einzelne und vereinzelte Worte (Röm. 11, 25 ff.) sind so zu verstehen, sondern der ganze Zusammenhang der Entwicklung; es ist wie eine Philosophie der Geschichte, welche Paulus wie überhaupt so besonders in diesem Abschnitte des Römerbriefs entwickelt und zusammenfaßt im Schlußworte: „Denn Gott hat's alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme" (Röm. 11, 32). Denn zuerst hat er den Ungehorsam der Heiden überwunden zum Gehorsam des Evangeliums, und dann wird er das Widersprechen Israels besiegen durch den Vorgang der Bekehrung der Heiden.

3. Nicht ohne schwere Bewegungen und Erschütterungen wird dieser Gang der Geschichte sich vollziehen. Und wir werden Bedenken tragen müssen, allzu zuversichtlich über die Zukunft uns zu äußern. Nur zögernd werden wir daher wagen dürfen, auf diesem Wege Schritte zu thun.

Die Schrift redet von einem Antichrist und Antichristenthum. Denn ein Widerspruch wird sich im Bereiche der Christenheit wider Christus erheben. In seinen Weissagungsreden Matth. 24 spricht der Herr von falschen Propheten und verkehrten Lehrern, von

Digitized by Google

Verfolgungen und vom Haß, den die Jünger Jesu zu erfahren haben werden. Wir mögen es wohl dahin verstehen dürfen, daß in dem Maße, als das Evangelium sich ausbreitet und die Kirche ihre Grenzen erweitert, damit auch die Mischung der Elemente, der Guten und Bösen, sich ausbreiten und der Widerspruch sich erheben wird; nicht bloß äußrer Widerspruch, sondern auch der Widerspruch der Gedanken; und nicht bloß einzelne Widersprüche und Verneinungen werden sich geltend machen, sondern die Verführung wird um so gefährlicher werden, je mehr sich eine zusammenhängende widerchristliche Weltanschauung bildet. Von Verführung und Verfolgung Matth. 24, 5 ff. spricht der Herr, von vielen Antichristen und dem Geiste des Antichrists spricht der Apostel Johannes, da schon dieser Geist in der Irrlehre sich regte, 1 Joh. 2, 18; 4, 3; 2 Joh. 7. Und der Apostel Paulus faßt dieses Ganze, die Einheit der Verführung und der Verfolgung, zusammen in seiner Verkündigung des Antichrist 2 Thess. 2, 3 ff., welchen er nach alttestamentlichen Vorbildern schildert. Und wenn wir wagen dürften, die Offenbarung Johannis im Einzelnen zu deuten und auszulegen, würden wir das wohl noch weiter bestätigt finden. Aber wir scheuen uns vor diesem Wagniß, weil der Boden unter unseren Füßen uns zu unsicher dünkt. Aber trotz der schwebenden und schwankenden Gedanken der Theologen von jeher hat doch der Gedanke des Antichrist niemals die Kirche verlassen, sondern ist ihr stets, wenn auch in mannigfacher Gestalt und Deutung, eigen geblieben. Nach dem Vorgange mittelalterlicher Gegner des Papstthums und der römischen Kirche haben die Reformatoren und einzelne Aeußerungen der reformatorischen Bekenntnisse (besonders der Schmalkaldischen Artikel und des Großen Katechismus) das Papstthum für dieses Antichristenthum erklärt, und die folgenden Dogmatiker — bis auf Spener, diesen eingeschlossen, herab — haben diese Linie verfolgt. Neben das Papstthum aber hat Luther den Muhamedanismus als den Widerspruch gegen das Evangelium gestellt, „und steur des Papsts und Türken Mord“. Und wenn wir auch die Lüge des falschen Propheten vorerst bei Seite lassen, so werden wir allerdings sagen müssen, daß das Papstthum, trotz einzelner sogar frommer Träger desselben mit seinen grundstürzenden Irrthümern tief widerchristlich ist. Aber der Antichrist selbst wird es wohl nicht genannt werden können, denn an seine Schilderungen beim Apostel Paulus (2 Thess. 2) mit seinen satanischen Wundern

Digitized by Google

und Zeichen reicht doch die gegenwärtige Wirklichkeit des Papstthums noch nicht hinan. Die Zusammenfassung der Lüge und der Feindschaft gegen Christus wird die äußerste Bedrängniß der Christenheit, wie es dargestellt wird, hervorrufen, in Verfolgung und Verführung, wie es Christus selbst (Matth. 24) in Aussicht stellt. Wohl werden die allgemeinen sittlichen Mächte des öffentlichen Lebens einen Damm bilden — der Apostel nennt ihn 2 Thess. 2, 6 7 die „aufhaltende" Macht —, welche die allgemeine Sintfluth zurückdämmt; aber zuletzt werden die Dämme reißen und die Wasserwogen der Verstörung werden sich über das Gesammtleben ergießen. Dann wird die Zeit der Bedrängniß für die Gemeinde Jesu den höchsten Grad erreichen. Und im Zusammenhang dieser Gedanken redet die Schrift von einem großen Abfall am Ende der Tage. Nicht bloß, daß des Menschen Sohn, wenn er kommen wird, wenig Glauben finden wird auf Erden, wenn die Liebe unter den Menschen erkaltet; sondern die Schwere der Bedrängniß und der Versuchung wird viele irre machen an der Wahrheit und an der Treue, daß sie von der Lüge verkehrt sich abwenden von der Wahrheit, den Verführern zur Beute fallen und der große Abfall geschehen wird (2 Thess. 2, 3. 10—12). Beides zusammen soll eine letzte Prüfung für die christliche Gemeinde sein, aber auch eine äußerste Noth, in welcher sie zum Helfer in der Noth um Hülfe und Errettung sich wenden wird. Da wird sie auf dem Leidens- und Kreuzesweg Christi ihm nachfolgen und ihm nach sich an ihn wenden: Komm Herr Jesu. In jener äußersten Bedrängniß wird der Herr sich den Seinen zuwenden, sie zu „erretten in einer Kürze".

Uns ist es das Ideal unseres Lebens, daß die größten und schönsten Mächte der Geister im Einklang mit einander stehen. Wir haben keine Vorstellung davon, welcher Riß durch unsere Seele gehen wird, wenn sie sich von einander scheiden. Für uns gibt es nichts Schmerzlicheres, als wenn die Ideale unseres Lebens schwinden. Das ist uns das größte Leid und die größte Versuchung. Dann wird das Leben uns aufhören, lebenswerth zu erscheinen. In diesem Aeußersten wird ein abschließendes Wort in den Zusammenhang des Daseins hereintreten in Dem, welchem unsere ganze Seele zugekehrt ist: in der Wiederkunft Christi.

4. Die Wiederkunft Christi. Die Schrift redet von einer Wiederkunft Christi am jüngsten Tage. Was im Alten Testament

Digitized by Google

der Tag Jehova's ist (z. B. Joel 2; Mal. 3), ist neutestamentlich der Tag der Zukunft Jesu Christi — „in der Herrlichkeit seines Vaters". Denn vordem ist er zwar in der Schwachheit des Fleisches erschienen und nur die Augen des Glaubens sollten die verborgene Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes schauen. Dann aber der Erde und den Grenzen dieser Welt entnommen und aufgenommen und sitzend zur Rechten der Majestät in der Höhe wird er, bekleidet mit der Macht Gottes, zu seiner Gemeinde kommen, sie aus der Noth zu erretten und zu vollenden in seiner Gemeinschaft. Zwar heißt es Matth. 16, 27 im Zusammenhang mit dem Gericht Israels, noch für dieses Geschlecht wird er sich offenbaren und seine Macht kundthun — aber dieses Wort von einer Gerichtsäußerung des Erhöhten über das widerstrebende Volk Israel im Prozeß seiner Geschichte werden wir nach den übrigen unfraglichen Aeußerungen zu deuten haben Der wie der „Menschensohn" vordem auf Erden wandelte, wird wie ein Blitz plötzlich in die Augen leuchten vom Aufgang bis zum Niedergang (Matth. 24, 27; Luk. 17, 24), sichtbar denen, welchen er bei der Auffahrt gen Himmel entschwunden (Ap.-Gesch. 1, 11), nicht bloß etwa eine geistige Wirkung im Laufe der Geschichte, sondern es wird bezeichnet als eine sichtbare Erscheinung seiner Wiederkunft (2 Thess. 2, 8; 1 Tim. 6, 14), die Seinen zu erretten, den Antichrist und seine Genossen zu richten „mit dem Feuer des Gerichts", wie es geschildert wird 2 Thess. 1, 8; 2, 8. Wir haben kein Recht, dieß im Sinne allgemeiner Gedanken und Reden zu fassen, sondern die Schrift und der Herr selbst meint augenscheinlich die Reden eigentlich. Auch das Johannesevangelium, welches man gewöhnlich in allgemeinerer Deutung versteht und gerne in Ideen auflöst, redet Joh. 14, 3 im eigentlichen Sinne und ruht augenscheinlich auf dem Worte Jesu selbst. Von seiner Person spricht er und nicht bloß in allgemeinen Ideen und in Umschreibungen. So hat es auch die Kirche stets verstanden, vom apostolischen und nicänischen Bekenntniß an, daß Jesus aufgefahren ist gen Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters, von dannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Das ist die Hoffnung und Sehnsucht seiner Gemeinde: „Komm Herr Jesu!"

Die Schrift spricht von einem Sein seiner Gläubigen beim Herrn und des Herrn bei seinen Gläubigen. Wie der Bräutigam wird er kommen, seine Braut heimzuholen; sie soll den großen

Digitized by Google

Brautzug halten, ihm entgegengerückt in den Wolken — der Zug der Liebe wird stärker sein, als das Gesetz der irdischen Schwere, sie werden bei ihm sein allezeit, mit ihm zu leben und zu herrschen. — Wir mögen Vieles davon für Bildrede erklären, aber Bild ist doch nicht Alles — wir müssen es dahingestellt sein lassen, wie weit wir es eigentlich und wie weit uneigentlich verstehen sollen. Kurz, es wird das Ziel der Gemeinde und ihres Lebens auf Erden sein. Lassen wir das im Einzelnen dahingestellt.

5. Ist das nun das Ende der Dinge und die Vollendung der Welt? Von Alters her hat man von einem — wie man es nannte — „tausendjährigen Reich" als der Hoffnung der Gemeinde Jesu geredet. Das Wort stammt aus Offb. Joh. 20, 1—6, wo von den tausend Jahren die Rede ist, welche die Märtyrer und — werden wir hinzufügen dürfen — die Gerechten und Treuen überhaupt mit Christo Antheil haben sollen an seiner Herrschaft der Zukunft. Einen festen Anhalt der Schrift haben wir hiefür nicht. Zwar ist im Alten Testament öfter die Rede von einem Friedens- und Segensstand auch der Natur (Jes. 11, 6—9; 65, 20 u. ö.), welcher noch nicht die neue Welt, die neue Erde und der neue Himmel zu sein scheinen, sondern wie ein vorläufiger Stand der Dinge; aber die Rede ist zu unsicher, als daß wir einen festen Fuß auf diesen Boden stellen könnten. Auch was das Neue Testament von der Offenbarung des Reiches im Unterschied vom Ende äußert (2 Tim. 4, 1), ist zu wenig sicher zu deuten; und so werden wir auch jenes Wort vom tausendjährigen Reiche (Offb. Joh. 20) in der Schwebe lassen dürfen. Die alte Theologie z. B. eines Irenäus aus der Schule des Apostels Johannes in Kleinasien hat darin eine Vorstufe und Vorbereitung der Endvollendung gesehen: die Anschauung Christi soll eine Vorbereitung auf das Anschauen des Vaters selbst sein. Und an diese Vorstellung haben sich dann auch Auffassungen neuerer Zeit angeschlossen, ohne zu voller Bestimmtheit und Klarheit zu kommen. Die spätere Zeit der Kirche nach Konstantin hat in der herrschenden Stellung der Reichskirche das tausendjährige Reich gefunden. Häretische Gedanken mittlerer Zeit, besonders auch wiedertäuferischer Art haben im Gegensatz dazu die Vorstellung in Aeußerlichkeit gewandelt und damit die Heilsordnung verkehrt. Dieß hat unser Bekenntniß im 17. Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses als judaistische Häresie entschieden abgelehnt und hat denn auch unsere alten Lehrer

Digitized by Google

von dieser ganzen Bahn zurückgeschreckt, so daß auch wir kaum wagen können, jenen altkirchlichen Gedanken mit Bengel, dem württembergischen Schrifttheologen, und seinen Nachfolgern und ihre Modifikationen zu erneuern. Obendrein häufen sich die Fragen, wie der Stand der Dinge im sogen. tausendjährigen Reiche zu denken sei, zu sehr, als daß wir sie so leicht beantworten und ihre Schwierigkeiten lösen könnten. Lassen wir es denn in Frage gestellt, wie die Vorbereitung auf das Ende im Verhältniß zum Ende selbst zu denken sei. Denn so viel hier fraglich sein mag — daß es eine allgemeine Auferstehung von den Todten, ein jüngstes Gericht und ein ewiges Leben wie eine ewige Verdammniß gebe, das steht in der Schrift und in der Lehre der Kirche fest. Dem wenden wir uns daher zum Schlusse zu.

§ 91. Die Vollendung der Welt.

Die Gemeinde Jesu soll zum Sieg geführt werden und ihr Herr und Erlöser wird sie zum Ziele führen und ihre Stätte auf Erden zur Welt Gottes wandeln und erheben. Das ist die stets neue Hoffnung und daher die immer neu wiederholte Ermahnung Jesu an seine Jünger, treu zu sein und auszuharren unter allem Schweren. Das ist das Ziel der Vollendung der Gemeinde. Aber die Gemeinde Jesu steht in dieser Welt und diese wird daher mit ihr vollendet werden.

1. Die Schrift redet von einem letzten Ansturm der widergöttlichen Mächte gegen das Reich Gottes auf Erden und wider seine Gemeinde. Sie redet nur in Bildern davon, wie alles, was sie von diesen letzten Dingen sagt, bildlich geredet ist. Wir können den Gedanken das Kleid des Bildlichen, nehmen, aber anschaulicher und verständlicher wird es uns damit nicht werden. Wir werden nur so viel sagen können: es ist ein Gesetz der Geschichte, daß alle geistigen Mächte sich ausleben, sich schließlich in eine persönliche Spitze zusammenfassen und ihre Macht damit aufs Höchste steigern. So wird auch die Gottesfeindschaft Satans und seines Widerchrist sich zum höchsten Widerspruch gegen Gott und die Macht des Guten im Reiche Gottes erheben. Durch die ganze Geschichte geht dieser Gegensatz wie ein wachsender Kampf hindurch. Da wird Gott am Ende das Schlußurtheil in dem großen Prozeß zwischen den beiden Reichen sprechen — er wird das große Gericht halten.

Digitized by Google

2. Wir nennen es das jüngste Gericht. Durch alle Zeiten gehen Gottes Gerichte hindurch. Wir pflegen zu sagen: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Aber die Weltgeschichte ist nur darum ein Weltgericht, weil es am Schlusse der Geschichte ein jüngstes, abschließendes Gericht gibt. Die Geschichte ist die Entfaltung der Möglichkeiten. Wenn alle Möglichkeiten erschöpft sind, wird die Geschichte ihr Ende und damit ihren Abschluß finden. Das jüngste Gericht am jüngsten Tage — so reden wir im Bilde. Es ist selbstverständlich kein „Tag" — wer will ihn nennen und schildern? Es ist ein letzter Akt der Geschichte, von dem man nicht Stunde und Tag und Zeiten nennen kann. Es ist ein Tag, dem kein Tag zu gleichen. Mit dem Ende der letzten Menschheit wird das Ende der Geschichte der ganzen Menschheit stattfinden. Hiefür — sagt die Schrift — wird eine allgemeine Erweckung der Todten stattfinden. Ein Verhältniß zu Gott haben die Menschen alle innerlich gehabt. Je nachdem sie im Grunde ihrer Seele innerlich zu Gott standen, wird ihre Entscheidung für die Ewigkeit sein. Mit der Geschichte der Menschen wird auch die Erde, weil ihre Stätte, ihre Vollendung finden. Die Schrift redet von einer Erneuerung der Welt. Wie der einzelne Mensch durch das Gericht des Todes der Zukunft entgegengeht, so auch die Welt des Menschen. Unsere alten Lehrer sprechen von einer Neuschöpfung, wir werden von einer Erneuerung durch die Auflösung hindurch reden müssen: von einer Neugeburt durch das Feuer hindurch — heißt es —, in welchem alles Vergängliche sich verzehren wird (2 Petr. 3, 12).

Christus wird alle Menschen vor sich versammeln, über sie Gericht zu halten. Der Menschensohn soll der Richter der Menschen sein; denn von ihres Gleichen werden sie gerichtet werden, nach dem allgemeinen Recht. So betont es Paulus auf dem Richtplatz zu Athen in seiner berühmten Rede Ap.-Gesch. 17. Vordem der Menschensohn in Schwachheit, nun Gottes Sohn in Kraft, die ewige Gnade und das Erbarmen, aber jetzt bekleidet mit Macht; der Zorn brennt aus den Augen dessen, der doch das Lamm vordem war, für unsere Sünden geschlachtet — so erscheint er. Wie ein Blitz, heißt es, wird er leuchten von Aufgang bis zu Niedergang (Matth. 24, 27) — bis dahin verborgen bei Gott in den Tiefen des Himmels. Da er auffuhr, hat er diese sinnenfällige Welt verlassen und ist hinter die Welt getreten — dieß Reich der Elemente hat er verlassen, da er zu Gott ging. Wie

Digitized by Google

wollen wir davon reden, wovon wir doch keine Anschauung und Vorstellung haben? Es sind nur Bilder, die wir wählen, die wir stammeln können — für die uns doch alles Maß und Gleichniß fehlt. Er wird erscheinen: das ist das stets wiederholte Wort der Schrift. Damit müssen wir uns genügen lassen. Und vor seinen Augen werden alle Welten vorübergehen und alle Völker, die je gewesen sind und noch nicht.

3. Die Schrift redet von einer allgemeinen Auferstehung der Todten — aller Todten, die je über die Erde gegangen sind, und aller Völker, die den Boden der Erde betreten und der Geschichte je angehört haben: sie sollen alle dargestellt werden vor dem Menschensohn, und die Lebenden werden, heißt es, im neuen Stand des verklärten Daseins vor seinen Augen erscheinen. Wie das denkbar ist, vermag Niemand zu sagen. Jedes Wort der Erklärung verdeutlicht es nicht, sondern verdunkelt es nur. Es sollen alle vor ihm dargestellt werden, und er wird als der Richter den Spruch über alle fällen. In Einem Blicke, in Einem Worte faßt er die Sünde ihres Lebens, ihres Thuns und Denkens zusammen und spricht er wie den Schluß einer Rechnung aus.

Der mittelalterliche Thomas von Celano, † um 1258, hat sein berühmtes Dies irae hierüber gedichtet, das allbekannt ist. Es hat im Klang und Macht der lateinischen Sprache nicht seines Gleichen; die deutsche Uebersetzung ist nur ein schwaches Abbild davon. Aber etliche Zeilen (der Uebersetzung von Bunsen) mögen doch einen Eindruck davon machen:

Tag des Zorns, o Tag voll Grauen,
Da die Welt den Herrn soll schauen,
Nach dem Wort, dem wir vertrauen.

Zittern in der Erde Gründen
Wird des Richters Nahn verkünden,
Der die Herzen will ergründen.

Erd und Tod wird sehn mit Beben
Das Geschöpf der Gruft entschweben,
Antwort seinem Herrn zu geben.

Und ein Buch wird sich entfalten,
Drin die Schuld ist voll enthalten,
Ueber die Gericht zu halten.

Digitized by Google

Was soll dann ich Armer sagen?
Wer mich zu vertreten wagen,
Da selbst die Gerechten zagen?

Jesu, deiner Lieb gedenke,
Daß du für mich kamst, bedenke,
Darum einst mir Gnade schenke.

Du, der lossprach einst Marien,
Und dem Schächer hast verziehen,
Hast auch Hoffnung mir verliehen.

Sieh, nach dir streck ich die Hände,
Zum Zerknirschten, Herr, dich wende,
O gib mir ein seligs Ende.

Tag der Thränen, wo mit Grauen
Gott die Kreatur soll schauen
Aus dem Grabe zitternd steigen,
Wollst dann allen Huld erzeigen.

Frommer Jesu, Heiland du,
Schenke all'n die ewge Ruh. Amen!

Jesus ist der Richter aller Menschen und Völker. Aber wie kann er der Richter derer sein, die nicht von ihm gehört haben? wie soll er die richten, zu denen nie bei Lebzeiten eine Kunde von ihm gedrungen? Haben sie nach dem Tode von ihm gehört? haben sie nach dem Tode sich für oder gegen ihn entschieden, auch nur entscheiden können? Die Schrift sagt nichts davon und gibt uns keinen Anhalt dafür. Wir wissen keine Antwort zu geben. Denn daß die Antwort, die man in der neueren Theologie aus der sogen. Hadesfahrt Jesu (1 Petr. 3, 19 f.) zu erholen liebt, nicht gelte, sahen wir schon früher. Wir wissen nur, daß Gott der Allgnädige, und daß Christus das ewige Erbarmen ist, und daß Gottes Gerichte gerecht sind. Lassen wir Ihm die Antwort; wir haben nur eine Antwort des Glaubens an seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Daß Jesus Christus der Richter ist und Er den Spruch fällt, muß uns genug sein.

Wir wissen, daß wir alle für ihn und auf ihn hin geschaffen sind und er unser Aller Ziel ist. „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid". Irgendwie wird das für Alle gelten müssen — wir wissen es nicht. Er wird richten nach ihrem Verhalten gegen seine Brüder — so hält er es im letzten Worte (Matth. 25) vor.

Digitized by Google

Haben sie Gelegenheit und Anlaß gehabt, Liebe gegen sie zu üben? Oder gilt dieß einzelne Wort in weiteren Grenzen? Im Grunde der Seele ist vieles verborgen, was nicht zu Tage kommt, was aber der Herr sieht. Dann wird er offenbar machen alles, was in Gedanken im Grunde verborgen ist. Seine Augen sehn in das Verborgene. Gehört einer im Verborgenen seines Inneren Christo an, ohne daß es vor seinen bewußten Gedanken am Tage ist? Wenn er ihn bei Leben erfahren und sein Wort ihn innerlich ergriffen und umgewandelt hätte — vielleicht wäre er ein Christ geworden — wir wissen es nicht. Wenn Christus ihm dann offenbar und sein Licht in diese Tiefen der Seele leuchten und die große Umkehr, die wir Wiedergeburt und Bekehrung nennen, hervorrufen wird — wenn sie in Buße und Reue sich vor ihm beugen und im zitternden Glauben sich an ihm aufrichten — wer will davon sprechen oder stammeln — ob sie dann mit eingehen dürfen in sein Reich und ewiglich bei ihm sein, zum Ziel ihres Daseins gekommen? — es wird sicherer sein, wir schweigen davon und überlassen es Gotte, gedenkend an das Wort des Herrn vordem an seine Jünger: Ringet darnach, daß *ihr* eingehet (Luk. 13, 24). Sorgen wir nicht für die Anderen, sorgen wir für die eigene Seele.

4. Der Herr wird die Menschen *richten*, sie scheidend zur Rechten oder zur Linken. Kommet her, wird er zu den Einen sagen zu seiner Rechten. Gehet hin, wird er zu den Anderen sagen zu seiner Linken.

Gehet hin — es gibt kein erschreckenderes Wort, als das Wort „gehet hin", das Wort der Verdammniß. Wie der Mensch im Innersten ist, so wird er offenbar und so wird sein Geschick sein. Es kleidet sich in mancherlei Bilder, „der Wurm, der nicht stirbt", „das Feuer, das nicht verlöscht". Das Los ist erschreckend auch ohne solche Bilder. Die Gemeinschaft Gottes ist das Ziel der Menschen. Los von Gott ist, was wir Verdammniß nennen; denn ein Solcher hat seine Bestimmung verloren. Wo wird er sein? Die Welt ist Gottes geworden; der Feind Gottes hat keinen Raum mehr auf Erden, und sie wird aufhören, durch die Mächte des Todes ihm zu Dienst und Willen zu sein; denn es ist Alles verschlungen in den Sieg. Er ist fern von Gott, geschieden von ihm und auf sich selbst beschränkt und auf seinen gottfeindlichen Willen, der keine Macht der Bethätigung hat. Und von den gottfeindlichen

Digitized by Google

Menſchen gilt daſſelbe. Sie haben keinen Raum in der Welt, die ganz Gottes und der Seinigen geworden ſein wird. Wo ſie dann ſind? Wir ſtellen uns vergeblich Räumlichkeit vor, die doch keine Räumlichkeit iſt. Ihr eigener gottfeindlicher Wille und der gottfeindliche Wille Satans iſt der Ort, der ihnen übrig gelaſſen iſt. Und daß ſie keine Möglichkeit der gottfeindlichen Bethätigung haben, iſt ihre Qual — Wollen und nicht Können — und das auf ewig! So wenigſtens redet die Schrift und ſtellt die ewige Verdammniß der ewigen Gemeinſchaft Gottes entgegen. Es gibt keinen Gedanken, der ſchwerer zu ertragen wäre, als der Gedanke der Verdammniß auf ewig. Es iſt begreiflich, daß man dieſem Gedanken immer wieder auszuweichen verſucht hat. Man hat von einer Wiederbringung aller Dinge, auch der Verlornen, geſprochen. Aber Bekehrung zu Gott iſt ein ſittlicher Vorgang, nicht ein naturhafter. Und der Wille des Menſchen kann nicht gezwungen werden. Wider ſeinen Willen wird kein Menſch ſelig. Das iſt die Majeſtät des ſittlichen Willens, auch im Verderben. Gott hat den Menſchen als Menſchen geſchaffen, d. h. als freie Perſönlichkeit. Er würdigt ihn als ſolchen auch im Verdammten. Erkennt ihn Gott an, ſo werden wir ihn auch ſtehen laſſen müſſen. „Gerechtigkeit und Gericht iſt ſeines Stuhles Feſtung" (Pſ. 97, 2) — auch in der Hölle.

Man hat in neuerer Zeit von einer allmählichen Vernichtung geſprochen. Und allerdings. Nicht ſein iſt beſſer als verdammt ſein. Aber das perſönliche Sein kann nicht aufhören zu ſein. Alle Verſuche, dieſen Gedanken zu denken, ſind vergeblich. So ſehr wir es wünſchen möchten — wir müſſen auf dieſen Gedanken verzichten. Aber die Liebe Gottes hat keine Grenzen? Nur Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit bezeichnet ihre Grenzen. Dante's Hölle hat dieſe Aufſchrift der göttlichen Gerechtigkeit, auf welcher der Weltbau ruht. Wie die Gottverlornen ohne Einwirkung auf die ſelige Welt ſind, welche zur Welt Gottes geworden iſt, ſo iſt dieſe ohne Einwirkung auf ſie. Es findet kein Wirken des Geiſtes Gottes auf ſie mehr ſtatt, alſo auch keine Möglichkeit der Bekehrung.

Aber ob dieſer Gedanke nicht eine Störung der Seligkeit der Seligen iſt? Der Wille der Seligen iſt ganz eins mit dem Willen Gottes, das gehört mit zu ihrer Seligkeit. Und wenn ihr Denken ganz von Gott aus beſtimmt iſt — ob der Gedanke an die Unſeligen überhaupt in den Umkreis ihres Geiſtes eintreten kann? Denn in

Digitized by Google

Gott zu denken, zu wollen und zu leben ist die Seligkeit der Seligen. Denn Gott soll ihnen Alles in Allem sein.

5. Es war Gottes uranfänglicher Wille, eine Menschheit Gottes zu wollen. Die Gemeinde der Gläubigen ist zur Menschheit Gottes, die Menschheit Gottes zur Gemeinde der Gläubigen geworden. Denn so viele sich weigerten, auf die Gemeinschaft der Gemeinde Jesu Christi einzugehen, haben sich damit gelöst von der Menschheit Gottes, und diese hat ohne sie ihre Verwirklichung gefunden. Das ist das Ziel des ewigen Liebesrathes Gottes.

Um diesen ewigen Liebeswillen Gottes in Vollzug zu setzen, hat sich der Dreieinige als der Gott des ewigen Liebeswillens in Bewegung begeben. Das ist der tragende Untergrund aller geschichtlichen Offenbarung des Dreieinigen. Die Bewegung des Dreieinigen ist damit zu ihrer Ruhe, die Dreieinigkeit Gottes zu ihrem bleibenden Bestand und Gestalt gekommen. Christi Werk war die Wiederherzubringung der Menschheit zu Gott. Diese Wiederherzubringung hat ihr Ziel des Abschlusses gefunden; die Geschichte des Heils ist abgeschlossen. Diesen Abschluß herbeizuführen hat die Zeit der Gnadenoffenbarung Gottes in Christo zuerst, die königliche Bethätigung Christi sodann gedient. Diese königliche Machtübung hat ihr Ziel erreicht. Christus bleibt zwar, der er geworden ist, seine Menschheit, den Ertrag seiner Geschichte, hat er mit hineingenommen in die Dreieinigkeit Gottes. Denn ihre Absicht ist erreicht, alle außergöttliche Macht ist damit beseitigt und die königliche Herrschaft Christi hat ihr Werk vollzogen, damit tritt er in die ewige Gottinnerlichkeit zurück, auf daß Gott sei Alles in Allem, der Ewig Eine; so führt es Paulus in dem geheimnißvollen Worte 1 Kor. 15, 24 f. aus. Aber immer doch ist in ihm, dem Menschgewordenen, ewigen Sohne Gottes, die Menschheit Gottes ewig mit Gott und so in sich selbst geeint.

Dieß ist ihre Seligkeit. Denn die zur Vollendung gekommene Menschheit Gottes steht wie zu Gott so zur Welt Gottes im Verhältniß der Freiheit des Wollens und der Wahrheit des Erkennens. Denn in Christo Jesu ist ihr die ganze Fülle des Liebeswillens Gottes kund geworden und allezeit offenbar, und die Gottes gewordene neue Welt das allezeit gegenwärtige Denkmal der zum herrlichen Abschluß gelangten Geschichte des Liebeswillens Gottes. An der Welt und in ihr wird die selige Menschheit den allezeit offenbaren Rath und den unendlichen Reichthum seiner Gedanken lesen. Was uns jetzt die

Digitized by Google

heilige Schrift ist, wird der seligen Menschheit dann die verklärte Welt sein. In ungetrübter Reinheit und Wahrheit wird sie an dieser Welt die ewigen Gedanken Gottes lesen. Und wie ihrer Erkenntniß, so wird auch ihrem Willen diese Welt zu unbedingter Verfügung in Herrschaft untergeben sein. Die neue Menschheit wird in unbedingter Seligkeit der Erkenntniß und in unbedingter Herrlichkeit der Herrschaft stehn. Die Schrift spricht oft von Stufen der Herrschaft. Die alten Lehrer der Kirche haben den künftigen Stand der Dinge bald als eine selige Anschauung Gottes, bald als eine Theilnahme der göttlichen Herrschaft dargestellt. Und vielleicht haben unsere alten Dogmatiker diese Seite der Herrlichkeit zu wenig hervorgehoben. Wir werden, heißt es, nicht bloß Priester Gottes, sondern auch Könige sein. Der Stand der Ewigkeit ist nicht eine Monotonie, sondern ein Stand reich gegliederter Mannigfaltigkeiten in Ueber- und Unterordnung und doch gleicher Seligkeit — die Seligkeit als Gnadengabe des Glaubens und der Liebe, die Herrlichkeit nach dem Maß der Treue. So wird dieser Abschluß der Geschichte der Zeit der Beginn der neuen Geschichte der Ewigkeit sein.

Gibt es aber eine Geschichte auch in der neuen Welt verklärter Natur, so werden auch dieser Geschichte die Geister Gottes dienen, die dazu geschaffen sind, dienstbare Geister Gottes zu sein und um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit (Hebr. 1, 14). Im Einklang Gotte geeint und seiner verklärten Menschheit zum Dienste werden sie dann auch zur Einheit gebracht und vom Zwiespalt befreit sein und am Ziel ihrer Bestimmung dienen. Aber von alle dem können wir nur sagen: Das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben (1 Kor. 2, 9).

Gott ist dann Alles in Allem und das All für die Menschheit Gottes — ein Ende der Dinge, welches der Anfang des vollendeten Lebens ist.

Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste. Amen!

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

Digitized by Google

Von demselben Verfasser erschien im Verlage von **Dörffling & Franke** in Leipzig:

Grundwahrheiten des Christenthums,

Apologetische Vorträge. (Apologie des Christenthums I. Band.) **12. bis 14. Aufl.** 1897. **Wohlfeile Ausgabe.**

Preis 4 Mk. Eleg. geb. 5 Mk. 20 Pf.

Inhalt: 1. Vortrag. Der Gegensatz der Weltanschauungen in seiner geschichtlichen Entwickelung. 2. Die Widersprüche des Daseins. 3. Der persönliche Gott. 4. Die Weltschöpfung. 5. Der Mensch. 6. Die Religion. 7. Die Offenbarung. 8. Die Geschichte der Offenbarung. 9. Das Christenthum in der Geschichte. 10. Die Person Jesu Christi. Anmerkungen.

„Wer die Zeit mit erlebt hat, wo diese Vorträge gewaltig einschlugen und Tausende von Zuhörern sammelten und nun die 12.–14. Auflage derselben Vorträge nach 32 Jahren grüßen darf, der ruft unwillkürlich aus: Dein Alter sei wie deine Jugend! Und ja, jugendfrisch sind sie geblieben, diese Vorträge, auch zeitgemäß, denn sie sind auch im Blick auf die Resultate der neuen Naturforschungen frisch durchgearbeitet und haben namentlich auf die Steude'schen Studien viel Rücksicht genommen. Es bleibt ein Genuß, diese aus der Fülle des Wissens, ja mehr noch, aus der Plerophorie fester Glaubensüberzeugung geflossenen und gewaltig dahinfließenden Vorträge wieder und wieder zu lesen. Möchten sie denn auch jetzt noch in vielen Häusern willkommen geheißen werden."

(Ldsch. Pastoral-Correspondenz.)

Heilswahrheiten des Christenthums,

Apologetische Vorträge. (Apologie des Christenthums II. Band.) **Sechste Auflage.** 1890.

Preis 6 Mk. Eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

Inhalt: 1. Vortrag. Das Wesen des Christenthums. 2. Die Sünde. 3. Die Gnade. 4. Der Gottmensch. 5. Das Werk Jesu Christi. 6. Der Abschluß des Heilswerks und die Dreieinigkeit. 7. Die Kirche. 8. Die heilige Schrift. 9. Die kirchlichen Gnadenmittel. 10. Die letzten Dinge. Anmerkungen.

Moral des Christenthums, Apologetische Vorträge.

(Apologie des Christenthums III. Band.) **5. bis 7. durchgesehene Auflage.** 1898.

Preis 4 Mk. Eleg. geb. 5 Mk. 20 Pf.

Inhalt: 1. Vortrag. Das Wesen der christlichen Moral. 2. Der Mensch. 3. Der Christ und die christlichen Tugenden. 4. Das religiöse und kirchliche Leben des Christen. 5. Das Leben des Christen in der Ehe. 6. Das christliche Haus. 7. Der Staat und das Christenthum. 8. Das Leben des Christen im Staate. 9. Die Kultur und das Christenthum. 10. Die Humanität und das Christenthum. Anmerkungen.

Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen. Vorträge über Fragen der Gegenwart aus Kirche, Schule, Staat und Gesellschaft. (Apologie des Christenthums. IV. Band.) **Dritte, durchgesehene und vermehrte Auflage.** 1891.

Preis 6 Mk. Eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

Inhalt: 1. Vortrag. Der Stand der Gegenwart. 2. Der Rationalismus und seine Grundsätze. 3. Der Rationalismus im Gebiet der Religion und der Kirche. 4. Der Rationalismus im Gebiet der Schule. 5. Der Rationalismus im Gebiet des staatlichen und wirthschaftlichen Lebens. 6. Der Pantheismus. 7. Der omnipotente Staat und die omnipotente Kirche. 8. Die Konsequenzen des pantheistischen Staatsbegriffs für Kirche, Schule und Gesellschaft. 9. Der Materialismus und seine Konsequenzen. 10. Der Pessimismus und das Christenthum. Anmerkungen.

Digitized by Google

Von demſelben Verfaſſer erſchien ferner:

Geſammelte Vorträge verſchiedenen Inhalts.

1876. Preis 6 Mk. Eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

Inhalt: Bibliſches. 1. Die Eigenthümlichkeit der vier Evangelien. 2. Die Stufen der apoſtoliſchen Verkündigung im Neuen Teſtament. 3. Die Perſon Jeſu Chriſti. 4. Die Erſcheinungen des Auferſtandenen im Kreiſe ſeiner Jünger. 5. Die modernen Darſtellungen des Lebens Jeſu. 6. Der Apoſtel Paulus. 7. Die Auferſtehung des Fleiſches.

Kirchliches. 8. Die Bedeutung der Lehreinheit für die lutheriſche Kirche in der Gegenwart. 9. Der Sieg des Evangeliums über die Welt. 10. Die ſociale Aufgabe und Bedeutung der innern Miſſion. 11. Der Dienſt der Frauen.

Kunſt- und Literaturgeſchichtliches. 12. Die Anfänge der chriſtlichen Kunſt in den röm. Katakomben. 13. Der Entwickelungsgang der religiöſen Malerei. 14. Die Idee und Geſchichte des Kirchenbaues. 15. Die Darſtellung des Schmerzes in der bildenden Kunſt. 16. Unter Thorwaldſen's Marmorſtatuen. 17. Albrecht Dürer I. 18. Albrecht Dürer II. 19. Chriſtian Fürchtegott Gellert. Anmerkungen.

Kompendium der theologiſchen Ethik.

Zweite Auflage. 1898. Preis 7 Mk.; in Leinwandband 8 Mk.

Das „Sächſ. Kirchen- und Schulblatt" ſagt u. A. hierüber:

. . . D. Luthardt's Kompendium iſt keine bloſe Lektüre, es verlangt ein Studium, aber es iſt ein ſchönes und ein lohnendes Studium: es gewährt einen eigenartigen Genuß, die gedrängten inhaltreichen Sätze auseinander zu nehmen und es inne zu werden, was alles in jedem einzelnen enthalten iſt: es giebt nichts Lehrreicheres, als an der Hand des Buchs einen Gang durch die geſchichtliche Bewegung des chriſtlichen Ethos zu thun und den jetzigen Stand der ſittlichen Fragen und Erkenntniſſe aus ihrer Geſchichte verſtehen zu lernen. Das Buch gehört daher nicht blos in die Hände der Studenten und Kandidaten, ſein Studium iſt ein Stück der nothwendigen wiſſenſchaftlichen Fortbildung für jeden Geiſtlichen. Wir möchten es namentlich zur Beſprechung in unſeren Konferenzen empfehlen: es würde eine ſehr fruchtbare und jedenfalls zugleich eine ſehr feſſelnde Arbeit für eine Konferenz ſein, wenn ſie in einer Reihe ihrer Sitzungen die einzelnen Abſchnitte des Buchs durchſprechen wollte. Wir wiſſen auch, daß viele von uns nur zu gern ihrem ehemaligen unvergeßlichen Lehrer ſich wieder zu Füßen ſetzen und von ihm lernen. Redet er doch hier — und das iſt auch noch eine beſondere Freude an dem Buche — zu ihnen in ſeiner ganzen Friſche und Kraft, ſo wie wir ihn einſt gehört haben. Möchte es dem hochverehrten Manne gegeben ſein, noch einmal und noch ferner ſo dem heranwachſenden Geſchlecht der Theologen Lehrer und Führer zu ſein!

Geſchichte der chriſtlichen Ethik. Erſte Hälfte:

Geſchichte der chriſtlichen Ethik vor der Reformation. 1888. Preis 9 Mk. — Zweite Hälfte: **Geſchichte der chriſtlichen Ethik nach der Reformation.** 1893. Preis 16 Mk.

. . . Für das Studium der Ethik, namentlich für gereiftere Studirende und beſonders für die noch fortſtudirenden Geiſtlichen und, da es die Geſammthaltung in Darſtellung und Sprache ermöglicht, für Gebildete aller Stände liegt hier ein höchſt beachtenswerthes großartiges Werk vor, welches nicht blos dieſen Zweig theologiſcher und philoſophiſcher Wiſſenſchaft in ſeiner Entwickelung durch die Jahrhunderte, ja faſt zwei Jahrtauſende überblicken läßt, ſondern, wie das ungemein ſorgfältig verfaßte Regiſter zeigt, eine Fülle von ethiſchen Fragen und Objekten in den Kreis der Beſprechung hineingezogen hat, ſodaß das Werk gleich der Dogmengeſchichte die Auffaſſung der Ethik im ganzen, aber auch einzelner Punkte durch die Geſchichte hindurch verfolgen läßt. Möge das Werk diejenige Aufnahme jetzt nach ſeinem Abſchluß finden, welche es mit Recht in hohem Maß in Anſpruch nehmen kann. Es dürfte kein ähnliches ihm an die Seite geſtellt werden können.

(Prof. Dr. L. Schulze im „Theol. Literaturblatt".)

Digitized by Google

Von demſelben Verfaſſer erſchien ferner:

Die antike Ethik in ihrer geſchichtlichen Entwickelung

als Einleitung in die Geſchichte der chriſtlichen Moral. 1887. Preis 6 Mk.

. . . Knapp im Ausdruck und doch alles Weſentliche ſo behandelnd, daß es voll zur Geltung kommt; dabei überall durch reiche Literaturangaben die Möglichkeit bietend, mit dem Einzelnen ſich tiefer vertraut zu machen — das ſind Vorzüge der Luthardt'ſchen Arbeit. . . . Wir können nur nochmals alle Leſer auf dies lehrreiche, anziehend geſchriebene Werk aufmerkſam machen. (Neue preuß. [†] Zeitung.)

Zur Einführung in das Akademiſche Leben und Studium des Theologen.

Briefe an einen angehenden Theologen. 1892.

Preis 2 Mk. Eleg. geb. 3 Mk.

Anknüpfend an ſeine eigene Studentenzeit und auf Grund einer reichen akademiſchen Lebenserfahrung hat der Verf. in der leichten Form von Briefen an einen jungen Freund, angehenden — aber auch älteren — Theologen in dieſem Buche praktiſche Weiſungen für ihr akademiſches Leben und Studium gegeben, welche ſich über die verſchiedenſten Seiten und Fragen des ſtudentiſchen Verkehrs, der allgemeinen Bildung und der ſpeciellen theologiſchen Studien erſtrecken und die ein jeder junge Theologe mit lebhaftem Intereſſe und reichem Gewinn leſen und befolgen wird. Wir ſind gewiß, daß dieſe Briefe, wie ſie einem oft gefühlten und geäußerten Bedürfniß begegnen, ſo auch vielen Beifall in den betreffenden Kreiſen finden werden.

Erinnerungen aus vergangenen Tagen.

Zweite vielfach vermehrte Auflage. Mit dem Bildniß des Verfaſſers. 1891. Preis 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk.

Die „Leipziger Zeitung" ſagt hierüber:

Viele Schüler und Freunde des ehrwürdigen Aelteſten der Leipziger theologiſchen Fakultät werden ſchon deshalb auch nach dieſer zweiten Auflage ſeiner Erinnerungen greifen, weil ſie ihnen das in trefflichem Lichtdruck ausgeführte Bildniß des verehrten Mannes bringt und ihnen zeigt, daß der Lehrer alt geworden iſt, wie viele ſeiner Schüler auch ſchon, daß er aber in Blick und Geberde Thatkraft und Schärfe noch nicht verloren hat. Aber auch die inhaltliche Vermehrung der Auflage iſt eine ziemlich beträchtliche. Ganz neu hinzugefügt ſind drei Kapitel: „Die Stationen meiner akademiſchen Wirkſamkeit", nämlich Erlangen, Marburg und Leipzig, in denen ſich mancher wichtige Hinweis auf Art und Urſachen der theologiſchen Entwickelung und manche bedeutungsvolle Erinnerung an Männer wie Ebrard, Henke, Vilmar, Kahnis, Delitzſch u. A. findet. Weiter ſind neu eingefügt drei Kapitel, in welchen einzelne denkwürdige Begegnungen und Berührungen (Conſtantin v. Schaezler, Converſion aus katholiſchen Orden, Döllinger u. A.) erzählt ſind. Manche formale Aenderungen ſind mit den Kapiteln „Erlangen und Berlin" und „Münchner Bilder" vorgenommen worden zum Zweck mehr überſichtlicher Darſtellung. Aber ganz unverändert ſind überhaupt die wenigſten Kapitel geblieben. Ueberall hat der Verfaſſer bei liebender Erinnerung an alte Zeiten („Aus dem Elternhaus" iſt auch neu hinzugefügt) und bei aufmerkſamer Beobachtung des jetzt Geſchehenden die Gelegenheit benutzt, frühere Urtheile näher zu begründen und ausführlichere Mittheilungen anzuſchließen. Ein Urtheil über den verbliebenen Hauptinhalt des weitbekannten Buches iſt nicht von Nöthen, wohl aber die Betonung des Umſtandes, daß es jetzt förmlich wie ein neues an den Leſer herantritt.

Digitized by Google

Von demſelben Verfaſſer erſchien ferner:

Kompendium der Dogmatik. Neunte verbeſſerte Auflage. 1893.
Preis 7 Mk.; eleg. geb. in Halbfranz 8 Mk. 50 Pf.

Albrecht Dürer. Zwei Vorträge. 1875.
Preis 1 Mk. 60 Pf.

Die Lehre von den letzten Dingen.
Dritte Auflage. 1885. Preis 3 Mk. 60 Pf.

Die Lehre vom freien Willen und ſeinem Verhältniß zur Gnade in ihrer geſchichtlichen Entwicklung dargeſtellt.
1863. Preis 7 Mk. 20 Pf.

Melanchthon's Arbeiten im Gebiete der Moral. 1884. Preis 1 Mk. 50 Pf.

Die Offenbarung Johannis überſetzt und kurz erklärt für die Gemeinde.
1861. Preis 1 Mk.

Der johanneiſche Urſprung des vierten Evangeliums. 1874. Preis 3 Mk. 60 Pf.

Zur Ethik. Ueber verſchiedene ethiſche Themata. 1888.
Preis 2 Mk.

Inhalt: Betrachtungen über das Gewiſſen. 1880. — Die ſittliche Würdigung des Berufs in ihrer geſchichtlichen Entwickelung. 1880. — Ueber das ſittliche Ideal und ſeine Geſchichte. 1882. — Zur kirchlichen Lehre vom Beruf. 1883. — Die antik-heidniſchen Wurzeln des römiſch-katholiſchen Vollkommenheitsideals. 1888. — Römiſch-jeſuitiſche Moral. 1869.

Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen.
Zweite Auflage. 1875. Preis 2 Mk.

Digitized by Google

Von demſelben Verfaſſer erſchien ferner:

— Zwölf Bände. —

Predigten.

I. Band: **Ein Zeugniß von Jeſu Chriſto.**
1890. 3. Aufl. 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf.

II. Band: **Das Heil in Jeſu Chriſto.**
1887. 3. Aufl. 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf.

III. Band: **Das Wort der Wahrheit.**
1875. 2. Aufl. 4 Mk. Eleg. geb. 5 Mk. 20 Pf.

IV. Band: **Die Gnade Gottes in Chriſto Jeſu.**
1894. 2. Aufl. 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf.

V. Band: **Gnade und Wahrheit.**
1874. 3 Mk. Eleg. geb. 4 Mk. 20 Pf.

VI. Band: **Das Wort des Lebens.**
1877. 2 Mk. Eleg. geb. 3 Mk. 20 Pf.

VII. Band: **Gnade und Friede.**
1880. 2 Mk. Eleg. geb. 3 Mk. 20 Pf.

VIII. Band: **Der Weg des Heils.**
1882. 2 Mk. Eleg. geb. 3 Mk. 20 Pf.

IX. Band: **Licht und Leben.**
1885. 2 Mk. 50 Pf. Eleg. geb. 3 Mk. 70 Pf.

X. Band: **Es iſt in keinem Andern Heil.**
1887. 3 Mk. Eleg. geb. 4 Mk. 20 Pf.

XI. Band: **Jeſus Chriſtus geſtern und heute und derſelbe auch in Ewigkeit.**
1892. 3 Mk. Eleg. geb. 4 Mk. 20 Pf.

XII. Band: **Predigten und Betrachtungen.**
1895. 3 Mk. Eleg. geb. 4 Mk. 20 Pf.

Digitized by Google

Verzeichniß der bibliſchen Texte,

welche in nebenſtehenden 12 Bänden der Luthardt'ſchen Predigten behandelt.

A. Altes Teſtament

	Band
1 Moſ. 28, 17.	VII
2 Moſ. 34, 4—10.	I
Pſ. 45, 5. 6, B*	XII
„ 103, 8—18.	V
„ 139, 7—12.	VI
„ 139, 7—12.	XII
Pred. Sal. 7, 3—5.	VI
Jeſ. 53, 4. 5.	IX
„ 60, 1—6.	VII
Jer. 31, 31—34.	IV
„ 31, 31—34.	IX
Hoſ. 2, 1—10.	XII
Sach. 2, 10—13.	IV

B. Neues Teſtament

	Band
Ev. Matth. 2, 1—12.	I
„ „ 2, 1—13.	XI
„ „ 3, 13—17.	VII
„ „ 5, 1—12.	III
„ „ 5, 13.	VIII
„ „ 5, 13—15.	XI
„ „ 6, 6.	V
„ „ 6, 10.	III
„ „ 7, 15—23.	I
„ „ 8, 23—27.	V
„ „ 9, 35—38.	III
„ „ 9, 36—38.	VIII
„ „ 9, 36—38.	X
„ „ 11, 28.	III
„ „ 12, 50. B XII	
„ „ 13, 47—50.	XI
„ „ 15, 21—28.	I
„ „ 16, 19—31.	VI
„ „ 17, 1—9.	IX
„ „ 20, 1—16.	VI
„ „ 20, 1—16.	VIII
„ „ 21, 1—9.	III
„ „ 21, 1—9.	IV
„ „ 21, 1—9.	VIII
„ „ 22, 15—22.	III
„ „ 25, 31—46.	X
„ 25, 31—46. B	XII
„ 28, 18—20.	I

	Band
Ev. Matth. 28, 18-20.	II
„ „ 28, 18-20.	IV
Ev. Marc. 9, 38—41.	I
„ „ 9, 40. B	XII
„ „ 16, 14—20.	IX
Ev. Luk. 1, 67—75.	II
„ „ 1, 67—75.	IV
„ „ 1, 67—75.	VII
„ „ 1, 67—75.	XI
„ „ 1, 76.	III
„ „ 2, 41—52.	III
„ „ 5, 15—17.	I
„ „ 4, 16—30.	X
„ „ 5, 1—11	IV
„ „ 5, 1—11.	XI
„ „ 6, 20.	V
„ „ 8, 5.	III
„ „ 9, 49. B	XII
„ „ 9, 51—56.	IV
„ „ 9, 51—56.	IX
„ „ 11, 1—4.	IV
„ „ 11, 1—4.	IX
„ „ 11, 1—4.	X
„ „ 12, 16—21.	II
„ „ 13, 6—9.	III
„ „ 14, 16-24.	VIII
„ „ 14, 16—24.	XI
„ „ 15, 1—10.	V
„ „ 15, 1—10.	IX
„ „ 15, 11—32.	I
Ev. Joh. 1, 19—27.	III
„ „ 1, 19—27.	V
„ „ 2, 1—11.	I
„ „ 2, 1—11.	XII
„ „ 2, 23—25.	I
„ „ 2, 23—25.	II
„ „ 4, 1-35. B	XII
„ „ 4, 5—15.	VI
„ „ 5, 24—26.	V
„ „ 5, 28. 24.	IX
„ „ 6, 16-21. B	XII
„ „ 11, 1—16.	V
„ „ 12, 1—13.	II
„ „ 12, 1—13.	IV
„ „ 12, 20—23.	III
„ „ 14, 6.	III

	Band
Ev. Joh. 14, 12—17.	III
„ „ 15, 1—11.	VI
„ „ 15, 18—25.	I
„ „ 15, 26. 27.	V
„ „ 16, 5—15.	I
„ „ 16, 5—15.	III
„ „ 16, 5—15.	VI
„ „ 19, 30.	XII
„ „ 20, 19—23.	II
Leidensgeſchichte	VIII
Ap.-Geſch. 1, 8.	XI
„ 1, 15—26.	VII
„ 2, 42.	VIII
„ 2, 42—47.	VI
„ 3, 22—25.	I
„ 4, 8—21.	V
„ 4, 8—21.	X
„ 5, 34—42.	II
„ 8, 14—25.	I
„ 8, 26—38.	V
„ 8, 26—39.	IX
„ 17, 16—28.	IV
„ 19, 1—7.	II
„ 19, 23—40.	I
„ 21, 17—38.	II
„ 22, 21.	IX
„ 22, 21.	IX
„ 24, 24—27.	II
Röm. 1, 14.	V
„ 1, 16.	IV
„ 1, 16. B	XII
„ 5, 1—5.	XI
„ 6, 3—6.	VIII
„ 6, 16—18.	IV
„ 8, 31—39.	III
„ 8, 31—39.	X
„ 12, 5. 7.	II
„ 12, 14—21.	IV
„ 13, 8—10.	II
„ 13, 11-12. B	XII
„ 13, 11—14.	V
„ 13, 11—14.	VIII
„ 14, 7. 8.	II
1 Kor. 4, 1. 2.	IV
„ „ 9, 24—10, 5.	I

	Band
1 Kor. 9, 24—27.	II
2 Kor. 4, 13—18.	X
„ „ 11, 19-12, 9.	VIII
Gal. 3, 23—29.	V
Epheſ. 1, 9. 10.	IV
„ 1, 15—19.	I
„ 1, 22. 23.	IX
„ 2, 4—7.	II
Phil. 1, 3—11.	IV
„ 2, 5—11.	II
„ 2, 5—11.	V
„ 2, 5—11.	VIII
„ 3, 17—21	VI
„ 3, 17—21.	X
Kol. 1, 12—15.	III
„ 1, 12—14.	XI
„ 3, 14—17.	II
1 Tim. 2, 15.	IX
„ „ 6, 6—10.	II
„ „ 6, 6—10.	VII
2 Tim. 2, 14.	XI
„ „ 3, 15—17.	XII
Tit. 2, 11—14.	I
1 Petri 1, 3—9.	IV
„ „ 1, 13—16.	II
„ „ 1, 24. 25.	XI
„ „ 2, 4. 5.	XI
„ „ 2, 5—10.	IV
„ „ 2, 21—25.	IV
2 Petri 3, 8—14.	X
1 Joh. 1, 8—10.	VI
„ 4, 9.	II
Jak. 4, 1—8.	IV
„ 4, 13—15.	III
„ 5, 7. 8.	I
Hebr. 6, 17—20.	VII
„ 9, 22. 28.	VII
„ 10, 35-11, 1. B	XII
„ 10, 22—25.	XI
„ 12, 1—6.	III
„ 13, 7.	I
„ 13, 8.	III
„ 13, 9.	VII
Off. Joh. 5—6. B	XII
„ 19, 11. 16. B	XII

* B bezeichnet die Betrachtungen in Band XII.

Digitized by Google

Weiter erschienen von demselben Verfasser:

Der Dienst der Frauen am Reiche Gottes. Vortrag. 1868. 35 Pf.

Christian Fürchtegott Gellert. Rede. 1869. 50 Pf.

Ueber kirchliche Kunst. Vortrag. 2. Auflage. 1878. 30 Pf.

Zwei Bilder aus dem Leben unseres Heilandes. 1865. 15 Pf.
1) Der 12jährige Jesusknabe und sein Leben in der Gemeinschaft Gottes (Luk. 2, 41—54).
2) Jesus in seiner Berufsmarkion.keit und sein barmherziges Herz (Matth. 9, 35—38).

Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. 2. Aufl. 1864. 75 Pf.

Der Entwickelungsgang der relig. Malerei. Vortrag. 1863. 30 Pf.

Die Synoden und die Kirchenlehre. 1871. 80 Pf.

Die erste sächsische Landessynode. Zur Verständigung. Vortrag. 1871. 35 Pf.

Die Stufen der apostolischen Verkündigung im Neuen Testament. Vortrag. 1875. 40 Pf.

Tabelle zur evangelischen Synopse. 3. Auflage. 30 Pf.

Ueberblick über den Inhalt des prophet. Worts. 1859. 30 Pf.

Luther nach seiner ethischen Bedeutung. Vortrag. 1883. 40 Pf.

Die Bedeutung der Lehreinheit für die luth. Kirche der Gegenwart. Vortrag. 1870. 20 Pf.

Die Arbeit der christlichen Barmherzigkeit, welche man Innere Mission nennt. Predigt über Matth. 9, 36—38. 1885. 40 Pf.

Die Friedensgabe des Auferstandenen. Predigt über Joh. 20, 19—23. 1863. 25 Pf.

Jesus Christus allein das Heil der Menschen. Predigt über Apostelgesch. 4, 8—21. 1871. 30 Pf.

Ihr werdet meine Zeugen sein. Predigt über Ap.-Gesch. 1, 8. Zur Erinnerung an Franz Delitzsch. 1890. 40 Pf.

Irdisch oder himmlisch gesinnt sein. Mit einem Wort über die Nothwendigkeit mehr Kirchen zu bauen. Predigt über Phil. 3, 17—21. 1882. 40 Pf.

Kommet her zu mir Alle! Missionspredigt über Matth. 11, 28. 1865. 30 Pf.

Die richtige Stellung zur Welt. Predigt über 1 Tim. 6, 6—10. 1878. 30 Pf.

Vom jüngsten Gericht. Predigt über Matth. 25, 31—46. 1885. 40 Pf.

Von der heil. Schrift. Predigt über 2 Tim. 3, 15—17. 1892. 40 Pf.

Warum wir uns der Mission nicht schämen, sondern Freudigkeit zu ihr haben. Missionsfestpredigt über Röm. 1, 16. 1868. 30 Pf.

Welche Zeit ist es? Predigt über Röm. 13, 11—14. 1873. 30 Pf.

Wir sind das Evangelium aller Welt schuldig. Miss.-Predigt über Röm. 1, 14. 1872. 30 Pf.

Digitized by Google

Digitized by Google

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Date Loaned

Library Bureau Cat. No. 1138

Digitized by Google

Luthardt, C.E. RN44
L97c
Die christliche Glauben-
slehre...

DATE
1/20/51

The Library
Union Theological Seminary
Broadway at 120th Street
New York 27, N. Y.

LIBRARY BUREAU CAT. NO. 1173L

Digitized by Google

Digitized by Google